سبط اوجان ١١٢

اوراق
١٠٧

كتاب شرح الطوالع للعبري
اوله احمد الله حمدا يتقاصر عن
ادراكه غاية كما في كشف
الظنون
لكاتب
چلبي

كتاب شرح الطوالع

[illegible] علم يبحث فيه عن احوال [illegible] احوال الممكنات
[illegible] والمعاد على قانون الاسلام وانما موضوعه ذات الله تعالى
وذات الممكنات من حيث [illegible]
الشرع مطلوب بالدليل في هذا العلم فلا يكون موضوعا له ولكن الحاجب
عنوان الكتاب [illegible] وجود ذات الله والوجود عارض للذات
كما هو مذهب اكثر المتكلمين وذكر الشارح ان كون الذات موضوعا
واورد ايضا انه يبحث فيه عن الكلي والجزئي والعلة والمعلول
والواحد والكثير وهي من الاحوال لا يعرض لذات الله تعالى فضلا عن
كون الذات الممكنات كذلك بل [illegible] ان كل واحد منها موجود
وفيه نظر لجواز ان يكون البحث عن بعض الامور من المبادي لا
من المسائل والقول بان المبادي يجب ان يكون بينة في علم آخر
[illegible] ان يكون مبينة في ذلك العلم يتم البحث عن مبادي علم في علم آخر
[illegible] ذلك وقيل موضوعه هو الموجود من حيث
انحصاره الى الواجب والممكن والجوهر والعرض والحادث والواحد والكثير
والعلة والمعلول [illegible] الاقسام [illegible]
التي يبحث عنها في هذا العلم [illegible] قال الامام لما كان هذا العلم حاكما
فوقه علم آخر يبين موضوعه [illegible]
وان يبين ان الامور [illegible] من حيث هو موجود وفيه نظر
لانه لا يلزم من كونه ثابتا ان يكون [illegible]

Süleymaniye Kütüphanesi
Kısmı: Laleli
Yeni Kayıt No.
Eski Kayıt No. 2299
٢٢٩٩

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

احمد الله حمدا يتقاصر عن ادراك غايته عقول العقلاء ويعجز عن بلوغ نهايته السنة الفصحاء
واصلي على نبيه محمد مبلغ الانباء وخاتم الانبياء وعلى آله واصحابه النجباء ما طلع النجم من افق السماء ونجم الطالع
من البسيط الغبراء وبعد فانه لما كان شرف العلوم بشرف معلوماته ووثاقة براهينه
وشدة الاحتياج اليه كان الكلام اشرف العلوم لكون معلوماته وهي ذات الله تعالى وصفاته
وكيفية افعاله اشرف المعلومات وبراهينه القاطعة وحججه الساطعة لكونها مؤلفة من
مقدمات ضرورية او منتهية اليها بالغة في الصحة واللزوم المطلوب منه بالضرورة من اقوى الآيات
والبينات واحتياج الناس وساير العلوم الدينية اليه اشد واظهر اما الاول فلكون السعادة
الاخروية منوطة بالايمان بالله واليوم الآخر والدنيوية بانتظام احوال العالم المتوقف على الرغبة في
الثواب والرهبة عن العقاب وذلك لا يصير حاصلا الا بتحصيل هذا العلم واما الثاني فلانه
لا يتم الخوض بدونه في ساير العلوم الدينية اذ ما لم يثبت ان للعالم صانعا حيا عالما قادرا كيف يتمكن
المفسر والمحدث والفقيه من الشروع في علومهم فانها تبقى بدونه كبناء بغير اساس ولقد تشبث بما ليس عليه
لم يقدر على ايراد حجة ولا قياس ومن جملة ما صنف في هذا الفن كتاب الطوالع المنسوب الى الامام العلامة
اقضى القضاة والحكام استاذ افاضل الانام ناصر الملة والدين امام الاسلام والمسلمين عبد الله بن
ابي القاسم علي بن عمر البيضاوي تغمده الله بغفرانه واسكنه فراديس جنانه وهو وان كان في هذا
العلم المعقول نهاية للطالبين ومطلب العالين غاية في المقاصد مع كونه وجيز الالفاظ جامعا لخلاصة افكار
المتقدمين ومشاعرا لزبدة اراء المتأخرين مشيرا الى اغراض الطلاب وموصلا كاملا الى ملخص قواعد
عقايد اولي الالباب الا ان لبابه مخدرة لا يدرك وقانون امره لا يصير محصولا ولا يملك لصعوبة
الفاظه وتشتت الفاظه لغموض اشاراته ببيانه الى فرايد لطايفه والتلويحات بعباراته الى غرر معانيه
كما قيل يشير الى غرر المعاني بلفظ يحتاج الى المشتاق بالبحث برمز والمحصلون لشغفهم بهذا الكتاب و
حين لحنهم في قد طاف الخاص على ان اشرحه له شرحا بسيطا جامعا للفوائد ووسيطا محتويا عن الزوائد

2

لا بطول يمل املالا ولا بمختصر يخل اخلالا يجيب بفصل ما اجمل ويحل ما اشكل ويفسر مشكلاته ويفتح معضلاته
ويشير الى مزال الاقدام ويتعرض لما يجب له العقول وعليه الاقدام فاعتذرت بان هذا الكتاب
قد تعرض لتحليل تركيباته بعض الطلاب وتيسر لتميز قشره عن اللباب فيه في ذلك كاف وبتحصيل المطالب
واف فالالزام علي بان اكتب على ما كتبوا فايدة زايدة تكون تعذيبا للمجهول بلا فايدة فقالوا ان هذا
الكتاب مهر لم يركب ودرة لم تثقب وكنز مخفي وسر مطوي اذ وجوه ابكار مخدراته بعد في القناع
وهم والله ما قدروا على الافتراع فخطوبها منشور تلك الشروح طيا وعاشقها الاكثر بتعبهم يحسبه الظمآن
ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا فلما تكرر السؤال وزاد ولم اجد ان يتجنبوا عما هم عليه من الوداد لم ار بدا
من النصح ملتمسهم تباحته حتى يكونوا الناس في شرحه اشابة المحاورة مع الاصحاب من غير استعانة بكتاب
في اوقات تفضيم الاوقات وليس يتخطى في قلبه داء وصار في قليل من المدة في الاشتهار كالشمس في الرابعة من النهار
فلما تم خلقه القويم وتجلى في احسن التقويم رأيت ان اتحف به حضرة من هي غير الجنان نزهة وضياء وغبطة
السماء رفعة وسناء وهي حضرة المولى المعظم والمخدوم الاعظم عون الاعظم نظام الممالك مشيد الضعفاء
عين الممالك الجامع بين الفضيلتين العلمية والعملية الحاوي لرياستين الدينية والدنيوية شهاب الحق والدين والدنيا
ملجأ الافاضل في العالمين مبارك شاه ... الخضم بفضله والغاديات بجوده ونيله فليخضع السادات
دون سرير كفضله وحوال رجن دون سمائه لا زالت رياض الفضل ... وحدائق محاسنه
[illegible] واعلم باسمه اذ هو بسمه اعتز الله انصاره مع انه لاكرمته الا ومولانا جائز وله مجمع الا ومولانا
فايز متنقين في هذا العصر بانه متميز بتربية العلم واهله فلا يسلب الله عن اهل العلم ظله والا عنهم ظلهم العام
وفضله من قال آمين ابقى الله مهجته فان هذا دعاء يشمل البشر ولما كان اكثر الشروح لا يذكر الا بالاضافة
الى المتون لم افرد له اسما وها انا اشرع في حل الكتاب متوكلا على العزيز الوهاب فانه المرجع واليه المآب
قال الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه اقول الخطبة مستغنية عن الشرح قال وبعد فمقصود
الكتاب اه اقول مقصود الكتاب مرتب على مقدمة اعني ما يتوقف عليه المباحث الآتية الكلامية
وهو المباحث المتعلقة بالنظر وعلى ثلثة كتب الاول في الممكنات الثاني في الالهيات الثالث في
النبوات لان المبحوث عنه لما كان ما يتوقف عليه المسايل الكلامية فهو المقدمة والا فان كان
بحثا عن الممكنات فهو الكتاب الاول والا فان كان بحثا عن الواجب وما يتعلق به فهو الكتاب

قال أما المقدمة ففيها نظر اقول انما كانت المباحث الكتاب الثالث والاقول...

المتعلقة بالنظر مقدمة للمباحث الكلامية الاتية لان اليقين في المسائل الكلامية انما يحصل بالعلم

بصحة النظر المثبت لها وفساد النظر المثبت لما ينافيها ولا يحصل الوقوف عليها الا بعد العلم با

لمباحث المتعلقة بالنظر فلا جرم كانت مقدمة للمقصود قال الفصل الاول في المبادي

اقول المراد بالمبادي ههنا ما يتوقف عليه مباحث النظر وهو التصور واقسامه وما يتبع النظر

لما عرفت هذا فنقول اعلم ان تعقل الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي او اثبات يسمى تصورا وتعقل

الشيء مع الحكم عليه بالنفي او الاثبات يسمى تصديقا والحكم اسناد امر الى آخر ومن الواجب لئلا

يكون تصور الطرفين تصورا ويشعر بان تصور المحكوم عليه مع الحكم يسمى تصديقا وذلك محال لا

يذهب اليه احد ويناقض ما ذكر في مثال التصديق البديهي والكسبي او يشعر ذلك بان

التصديق هو الحكم فقط بل العبارة الصحيحة ما ذكرناه في الايضاح وكل واحد من التصور والتصديق

ينقسم الى بديهي وهو ما لا يتوقف حصوله في العقل على نظر وفكر مثاله من التصورات تصور الوجود

والعدم ومن التصديقات الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والى كسبي وهو ما

يحتاج في حصوله الى نظر وفكر مثاله من التصورات تصور الملك والجن ومن التصديقات العلم بحدوث

العالم وقدم الصانع واعلم انه لو قيل التصور الضروري كتصور الحرارة والبرودة لكان اولى لانهم

اختلفوا في بداهة الوجود والعدم وانما انقسمت التصورات والتصديقات الى البديهي والكسبي

لانه لو كانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية اي بديهية لما جهلنا شيئا لما عرفت

من تفسير البديهي لكنا نجهل كثيرا منها فيلزم انتفاء كون الكل بديهيا ولو كانت باسرها كسبية لما

حصلنا على شيء من المطالب النظرية سواء كان مطلوبا تصوريا او تصديقيا لانا لو حاولنا تحصيل

مطلوب نظري فذلك انما يمكن اكتسابه من معارف اخرى سابقة عليه في العلم ولو كانت تلك

المعارف باسرها مكتسبة لزم استناد كل واحد من تلك المعارف الى غيره ليكتسب منه وح يلزم

الموضوعات المستند اليها المعارف اما متناهية او غير متناهية فيلزم الدور على التقدير الاول

لانقطاع الافتقار مع ضرورة العوص والتسلسل على التقدير الثاني وهما محالان لكنا نعلم كثيرا

من التصورات والتصديقات فيلزم انتفاء كون الكل كسبيا ولما بطل القسمان ثبت انقسام كل

3

التصور والتصديق الى البديهي والكسبي وكسبي كل قسم انما يكتسب من بديهيه بالنظر والنظر ترتيب امور

معلومة سواء كانت تصورات او تصديقات على وجه يؤدي ذلك الترتيب الى استعلام ما ليس بمعلوم

مثاله في التصورات ترتيب تصور الحيوان وتصور الناطق المؤدي الى استعلام الانسان ومن التصديقات

ترتيب قولنا العالم متغير وكل متغير حادث المؤدي الى استعلام قولنا العالم حادث وانما قال على وجه

يؤدي اذ التصورات المعلومة لا تكون مؤدية الى استعلام التصورات المكتسبة كيف اتفق وكذا التصديقات

بل لا بد من ترتيب خاص ليكون مؤديا الى النظريات فقوله هذا احتراز عن النظر الفاسد قيل ان هذا

التعريف يشتمل على العلل الاربع التي هي الفاعل والمادة والصورة والغاية اذ الترتيب يدل على المرتب

وهو الفاعل والامور المعلومة التي يقع فيها الترتيب هي المادة ونفس الترتيب هي الصورة والاستعلام

ما ليس بمعلوم هي الغاية وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى استعلام تصور مجهول يسمى معرفا

وقولا شارحا وان كانت موصلة الى استعلام تصديق مجهول يسمى حجة ودليلا قال الفصل الثاني في الاقوال

الشارحة اقول قد عرفت ان الموصل الترتيب الى التصور يسمى قولا شارحا وقال بعض الفاضلين معرف

الشيء ما يستلزم معرفته معرفة الشيء سواء كان بعض اعتباراته او بكنهه فيكون العلم بالمعرف سابقا على العلم

بالمعرف اي يكون المعرف اجلى اذ لو كان العلم بالمعرف سابقا او كان معا لم يكن معرفته سببا لمعرفة المعرف

فلا يعرف الشيء بالمساوي له في الجلاء والخفاء لاستحالة كون الاول اجلى من الآخر كما قيل الزوج عدد ليس بفرد

فان ما ليس بفرد يساوي الزوج في الجلاء والخفاء ولا يعرف الشيء بنفسه لاستحالة كون الشيء اجلى من نفسه

ولا فرق بين كون نفس الشيء فقط او مع غيره مثل قولنا في تعريف الحركة انها نقلة وفي تعريف الانسان

انه حيوان بشر فان النقلة هي الحركة والبشر هو الانسان ولا يعرف الشيء بالاخفى منه لاستحالة كون الاخفى

من الشيء اجلى منه سواء توقف على المعرف معرفة الاخفى ثم رتبة ولعله كتعريف الشمس بانه كوكب نهاري وتعريف

النهار بانه زمان طلوع الشمس او توقف عليه بمراتب كتعريف الخمس الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف

الزوج بانه المنقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين الذين لا ينفضل احدهما على الآخر ثم تعريف الشيئين

بالاثنين او لم يتوقف معرفة الاخفى على المعرف بل على غيره مثل قولنا النار جسم شبيه بالنفس فان النفس عند

العقل اخفى من النار ولم يتوقف ويتبغي في التعريفات ان تقدم الجزء الاعم على الاخص لتنتهي الاعم وظهوره

عند العقل للترتيب ويجتنب استعمال الالفاظ الغير الواضحة الدلالة على المطلوب كالالفاظ المجازية لتوقف فهم

متوقفا على معرفة الناس

من التعريف اذ دينا لخروج له الا استغناء منه لغيره ويجتنب ايضا من التكرار في اللفظ سواء
كان المكرر بعض الحد مثل ان يقال العدد كثرة مجتمعة من الوحدات فان المجتمعة من الوحدات هي الكثرة
او كان بعض الحد مثل ان يقال الانسان حيوان جسماني ناطق فان قوله جسماني مكرر لان بعض الحد
وهو الحيوان يدل عليه تضمنا نعم يجوز التكرار اذا دعت اليه ضرورة فانه في تعريف المتضايفين فانه
يجب ان يعرف كل منهما بأنه السبب الذي يقتضي كونه متضايفين لحصوله في العقل معا وتحصيل البيان
بأن له نوع منهما مثل ان يقال في تعريف الاب انه حيوان تولد من نطفته شخص آخر من
نوعه من حيث هو كذلك اي من حيث انه حيوان تولد من نطفته شخص آخر من نوعه فالحيوان
هو الاب والشخص الآخر من نوعه هو الابن وتولد الآخر من نطفته هو السبب لكونهما متضايفين
وقولنا من حيث هو كذلك تكرار لما سبق وهو ضروري لتحصيل البيان بأن له نوعه وهو الاب
لذا الابوة لا تتحقق الا من هذه الحيثية ويجوز التكرار ايضا اذا دعت اليه حاجة كمولهم في
تعريف المركب من الذات والعرض الذاتي له كالانف الافطس فاذا سئل عنه يجاب بانه انف ذو تقعير
لانكون ذلك التقعير الا في الانف فصار الانف مكررا فهذا التكرار انما ساغ للحاجة من حيث ان التعريف لا يصير
مانعا الا بذلك لانه لو قيل في جوابه انف ذو تقعير لا يكون كافيا لجواز ان يكون ذلك التقعير غير مختص بالانف
فان قيل لا فرق بين الحاجة والضرورة لان المسئول عنه فيهما المركب من العروض فقط فلا
حاجة الى التكرار ولا ضرورة وان كان المعروض مع العارض فالتكرار ضرورة في محل الحاجة ايضا
والا اختل التعريف قلت الفرق بينهما هو ان التكرار الضروري هو الذي لو لم يكن الكلام لم يبق
التعريف صحيحا والتكرار الحاجي هو الذي لو لم يكرر لم يكن حدا تاما لو جاز ان يقال في تعريف الانف
الافطس هو شيء ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير الا في الانف قال الماتن واقسام المعرف لانه
اقول معرف الشيء لو كان اخص منه لم يشمل جميع افراده ولو كان اعم منه لم يميز افراده عن غيرها
فلا بد ان يساويه في العموم والخصوص اي يلزم من صدق كل منهما صدق الآخر ومن كذب كل
منهما كذب الآخر ليشمل جميع افراد المعرف ويمنع من دخول الاغيار فيها ثم لا يخلو من ان
يكون المعرف داخلا في المعرف او خارجا عنه او مركبا من الداخل والخارج والاول وهو ان يكون المعرف
داخلا في المعرف اما ان يكون جميع اجزاء المعرف اعني المادية والصورية وهو الحد التام كتعريف الانسان بالحيوان

4

الناطق او لم يكن جميع اجزاء المعرف بل بعض اجزائه المساوي له لانا نتكلم على تقدير المساواة المعرف
للمعرف في الصدق وهو الحد الناقص كتعريف الانسان بالجسم الناطق والثاني ان يكون المعرف
خارجا عن المعرف وهو الرسم الناقص كتعريف الانسان بالموجود الضاحك والثالث وهو ان يكون
المعرف مركبا من الداخل والخارج ان كان المميز داخلا والمشترك خارجا يسمى حدا ناقصا ايضا كتعريف
الانسان بالماشي الناطق ولكن بالعكس بان يكون المميز خارجا والمشترك داخلا كما اذا ركب
من الجنس والخاصة يسمى رسما تاما كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك وفيه نظر لانه يلزم
ان يكون تعريف الانسان بالجسم الضاحك رسما تاما وليس كذلك لان الرسم التام هو المركب من
الجنس القريب والخاصة واعلم ان في قوله والاول لما لم يكن جميع اجزائه تساهلا لان القسم الاول
هو ما يكون المعرف داخلا في المعرف والداخل في الشيء لا يكون جميع اجزاء ذلك الشيء فان قلت
المراد من جميع الاجزاء جميع الاجزاء المادية كالجنس والفصل القريب وهي داخلة في الماهية قلت
الحد التام لا يحصل بالاجزاء المادية فقط والا لكان قولنا في تعريف الانسان ناطق حيوان حدا تاما وليس
كذلك لان في التعريفات ينبغي ان يقدم الجزء الاعم لشهرته وكلما كان اعم كان العلم به اتم قال واعترض
عليه الخ اقول اعترض على جواز التعريف باعتراضين الاول ان التعريف محال لان تعريف الشيء
ان كان بمجموع اجزائه يلزم تعريف الشيء بنفسه لان مجموع اجزاء الشيء عينه وان كان ببعض اجزائه
فذلك الجزء انما يعرف الشيء لو عرف شيئا من اجزائه لانه لو لم يعرف شيئا من اجزائه لم يكن
ذلك الجزء معرفا له ولو عرف شيئا من اجزائه فذلك الجزء المعرف اما ان يكون نفس الجزء المعرف فيلزم
تعريف الشيء بنفسه واما ان يكون الجزء المعرف خارجا عنه فيلزم تعريف الشيء بالامر الخارجي والتعريف
بالامر الخارجي محال لان الخارج عن الشيء انما يعرف ذلك الشيء لو علم اختصاصه بذلك الشيء
اي يعلم ان الخارج ثابت له دون جميع ما عداه اذ لو لم يعرف الاختصاص لم يتميز المعرف
عما عداه لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد وعرفان الاختصاص يتوقف على معرفة ذلك
الشيء فيلزم الدور وعلى معرفة ما يغايره من الامور الغير المتناهية وذلك يستلزم الاحاطة بما لا يتناهى
وذلك محال والثاني ان المطلوب بالتعريف ان كان مشعورا به امتنع تحصيله لامتناع تحصيل
الحاصل وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لامتناع طلب من لم يخطر بالبال قال واجيب عن الاول الخ

اقول واجيب عن الاعتراض الاول بانا لا نسلم ان جميع اجزاء الشيء نفسه حتى يستحيل تعريف الشيء به لان الجزء متقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها متقدم على شيء يمتنع ان يكون نفسه وهو ايضا واعلم ان قوله وهو فاسد زايد لا مدخل له في الجواب وبان معرف الشيء ليس يجب ان يعرف شيئا من اجزائه حتى يمتنع تعريف الشيء ببعض اجزائه لجواز استغناء الاجزاء باسرها عن التعريف لحصول المجموع من حيث هو مجموع الجزء وبان تعريف الموصوف اي المعرف بالامر الخارجي يتوقف على كون وصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصور الموصوف بعينه وكون الوصف المعرف بهذه الحيثية يتوقف على اختصاص الوصف بالموصوف وشموله لجميع افراد الموصوف في نفس الامر لان المنتفع به في الرسوم هو اي صفة البينة الاستلزام لموصوفها الشامل لجميع افراد الموصوف لا على العلم بالاختصاص والشمول حتى يمتنع التعريف بالامر الخارجي ويلزم الدور والا احاطة بما لا يتناهى والجواب من الاول ضعيف لان مجموع اجزاء الشيء نفسه ومجموع الاجزاء ليس متقدما عليه لان تقدم كل واحد من الاجزاء لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع لبدأ هو على المغايرة بين الشيء ومجموع اجزائه وكذا الثاني لان معرف الشيء يجب ان يعرف بعض اجزائه لانه لو كانت الاجزاء باسرها حتى الجزء الصوري غنية عن التعريف ومعلومة كانت الماهية معلومة لانه لو لم يعلم الماهية عند العلم بجميع الاجزاء لم يفد التحديد ماهية المحدود ضرورة لكنه مفيد عندكم وكذا الثالث لان الخارجي من غير العلم باختصاصه بالشيء لا يستلزم تصوره تصور الشيء اذ لو استلزم تصوره تصور الشيء فان كان اللازم الخارجي متصورا كان الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع التعريف به لانتفاء شرط التعريف بالمجهول **وفيه** نظر لجواز ان يكون متصورا للمجيب ويكون السايل ذاهلا عنه فلا يلزم ذلك فعلم بان ما ذكره ليس بجواب بل الجواب هو ان يقال لم لا يجوز التعريف ببعض الاجزاء مع انه لا يعرف شيئا من اجزائه قوله لو كانت الاجزاء باسرها معلومة كانت الماهية معلومة **قلنا** لا نسلم قوله والا لم يفد التحديد قلنا لانه لجواز ان يكون الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد استحضار تلك الاجزاء مجموعة بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود ولا يلزم من عدم افادة العلم بالاجزاء على انفرادها العلم بالماهية عدم افادة التحديد اياه وكذا الرسم لو كان مركبا انما يفيد لو انحصر الوضعيات او الذاتيات مع الوضعيات تلك الحيثية واما الرسم بالمفرد

فلا يفيد لان الرسم من الاقوال الشارحة والقول الشارح من اقسام النظر والنظر انما هو ترتيب امور معلومة كما عرفت فلا يكون مفردا **واجيب** عن الاعتراض الثاني بان المطلوب مشعور به ببعض اعتباراته اي هو معلوم بوجه دون وجه والطلب انما يتوجه نحوه فلا استحالة كما في طلب ماهية الملك والجن **قال** الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به **اقول** البحث الثالث فيما يعرف من الماهيات ويعرف به اي الماهيات انما يصلح لان يعرف بها لما عرفت هذا فنقول الحقايق اما ان تكون بسيطة وهي التي لا جزء لها او تكون مركبة وهي التي لها جزء وكل واحد منها اما ان يتركب عنه غيره او لا يتركب عنه غيره فالاقسام اربعة الاول البسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد لكونه غير مركب ولا يحد به غيره لكونه ليس جزء الغير كالواجب فانه بسيط وليس جزءا لغيره الثاني البسيط الذي يتركب عنه غيره وهو البسيط الذي ينتهي اليه المركب عند التحليل يحد به لكونه جزءا لغيره ولا يحد لكونه غير مركب كالجوهر فانه بسيط وجزء لغيره وهو الجسم الثالث المركب الذي لا يتركب عنه غيره يحد لكونه ذا اجزاء ولا يحد به لكونه ليس جزء الغير كالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق وليس جزءا لغيره الرابع المركب الذي يتركب عنه غيره يحد لكونه مركبا ويحد به لكونه جزءا من الغير كالحيوان فانه مركب من الجسم النامي والحساس والمتحرك بالارادة وجزء لغيره لانه جزء من الانسان وهو غيره فظهر ان الحد لا يكون الا للمركب سواء كان حدا تاما او ناقصا وكذا الرسم التام لا يكون الا للمركب لتركبه من الجنس القريب والخاصة واما الرسم الناقص فيشمل البسيط والمركب اذ الرسم الناقص عند المتقدمين هو المركب من العرض العام والخاصة وهو لا يختص بالمركبات **قال** الفصل الثالث في الحجج وفيه مباحث الاول

اقول الحجج جمع حجة وقد عرفت معناها والباحث لغة التدبير وقال بعضهم الدليل ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول والمدلول هو المعنى اللغوي لئلا يلزم الدور والمراد منه باللزوم اعم البين وغيره ليشمل جميع اقسام الدليل والمراد من العلم ليس هو اليقين بل ما هو اعم من ذلك ليندرج فيه ما يفيد الظن بالمدلول لما عرفت ذلك فنقول انواع الدليل ثلثة لانه اما ان يستدل بالكلي على الجزئي كما يستدل بثبوت الجسم للحيوان على ثبوته للانسان الذي هو جزئي للحيوان بان نقول كل انسان جسم لان كل انسان حيوان وكل حيوان جسم او يستدل باحد المتساويين على الآخر كما يستدل بثبوت الحيوان للانسان على ثبوته للناطق المساوي للانسان بان نقول كل ناطق حيوان لان كل ناطق انسان وكل انسان حيوان ويسمى

كلاهما قياسا او يستدل بالعكس اي يستدل بالجزئي على الكلي ويسمى استقراء تاما ان كان الاستدلال

الكلي بجميع جزئياته كما يقال كل جسم مركب متحيز لان كل جسم مركب اما حيوان واما نبات واما جماد وكل حيوان

متحيز وكل نبات متحيز وكل جماد متحيز فكل جسم مركب متحيز فاستدللنا بثبوت الحكم للحيوان والنبات و

الجماد التي هي جزئيات الجسم المركب على ثبوت الحكم للجسم الذي هو كلي وليس للجسم المركب جزئي سواها

واستقراء ناقصا ان لم يكن الاستدلال على الكلي بجميع جزئياته بل ببعضها كما يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند

المضغ لان الحيوان اما طيور واما دواب واما انسان والكل يحرك فكه الاسفل عند المضغ فيحكم كل

حيوان كذلك فاستدللنا بثبوت الحكم لبعض جزئيات الحيوان على ثبوته له وهذا الاستقراء ناقص

لا يفيد العلم لجواز ان يكون حال المستقرء بخلاف ما لم يستقرء كالتمساح في مثالنا هذا فانه لا يحرك فكه الاسفل

عند المضغ او يستدل بجزئي على جزئي آخر لاشتراكهما في العلة التي هي مؤثرة اثبات ذلك الحكم كما يقال السماء

حادثة قياسا على البيت لاشتراكهما في الجسمية ويسمى تمثيلا في عرف المنطقيين وقياسا في عرف الفقهاء ويسمى

الجزئي الاول اي الملحق به كالبيت في مثالنا هذا اصلا والجزئي الثاني اي الملحق كالسماء في مثالنا هذا فرعا

والامر المشترك المؤثر في اثبات الحكم كالجسمية في مثالنا هذا جامعا وبالجامع واثبات حكم الاصل في

الفرع بالجامع يعرف بالدوران وبانه يعرف بالسبر والتقسيم مباحث مسالك العلة وقد استقصى المصنف الكلام

في كتابه المسمى بمنهاج الوصول الى علم الاصول من ارادها فليطالع ذلك الكتاب **قال** النافي في القياس

واصنافه **اقول** لما وسم اقوال المعرف بالاقسام واقوال الحجة بالانواع واقوال القياس بالاصناف لان

تمايز الاصناف بعضها عن البعض بالعوارض فقط وتمايز الاشكال كذلك لاشتراكها في الحدود التي هي

اركان القياس وامتيازها باختلاف اوضاعها التي هي خارجة عن ماهيتها ولو تبع قول الامام

المحقق نصير الملة والدين في شرح الاشارات في تسمية القياس الى الاشكال وعلى هذا يجب العوارض في

مقالة في اصناف القياس وتمايز الانواع بعضها عن البعض انما يكون بالذاتيات وتمايز الحجج

كذلك لاختلافها في الحدود التي هي اركان الحجج وهي موادها التي هي مختلفة بالذات فيقال في انواع الحجج وتمايز

الاقسام عن البعض قد يكون بالذاتيات كما في الحد التام والناقص وقد يكون بالعرضيات كما في

المعرفات كذلك لانه قد يكون بالذاتيات كما في الحد التام والناقص وقد يكون بالعوارض كما في الرسوم

الناقص وقد يكون بهما كما في الحد والرسم فقال في اقسام المعرف **قال** القياس قول مؤلف **اقول**

العكس قوله مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر فقوله

مؤلف من قضايا يخرج القضية الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها وكذب نقيضها

وقوله متى سلمت ليدخل فيه القياس المؤلف من الاقوال الكاذبة وقوله لذاته اي لا يكون بواسطة مقدمة

اجنبية وهي التي لا تكون بواسطة مقدمة مذكورة في القياس لا بالقوة ولا بالفعل او بواسطة مقدمة تكون

بالقوة مغايرة الطرفين لحدود القياس والاول وهو ما يلزمه قول آخر بواسطة قضية اجنبية كقولنا

آ مساو لب وب مساو لج فانه يستلزم آ مساو لج لكن لا لذاته بل بواسطة قولنا وكل ما هو مساو

لب فهو مساو لجميع ما يساوي ب وهو المطرح اذ لا ينتج هذا القياس بواسطة هذا القول وهو غير

مذكور في القياس لا بالقوة ولا بالفعل والثاني وهو ما يلزمه قول آخر بواسطة مقدمة مذكورة بالقوة

مغايرة الطرفين لحدود القياس وهو ما يلزمه بواسطة عكس نقيض احدى المقدمتين كقولنا جزء

الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزمه

فجزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض الكبرى وهو قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر

جوهر بواسطة عكس نقيض الكبرى وهو قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر

قولنا قول آخر احتراز عن صحة جميع المقدمتين كيف كان فانه يستلزم احدى المقدمتين مع انه

لا قياس بالنسبة اليها والقياس اما ان يشتمل النتيجة او نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا كقولنا كلما

كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان ينتج فهو حيوان لكنه ليس بحيوان ينتج فليس بانسان ويسمى

حمليا او لم يشتمل الثاني او نقيض المقدم او لا يشتملها يسمى اقترانيا **قال** والاول وهو يستدل

اقول الاول اي الاستثنائي وهو يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم كما في الاول او يستدل

بعدم اللازم على عدم الملزوم كما في المثال الثاني او يستدل بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر

كقولنا هذا العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج فلا يكون فردا لكنه فرد فلا يكون زوجا وقولنا هذا

الشيء اما ان يكون حجرا او شجرا لكنه حجر فلا يكون شجرا لكنه شجر فلا يكون حجرا او يستدل بعدم احد

المتعاندين على وجود الآخر كقولنا هذا العدد اما زوج او فرد لكنه ليس بزوج فيكون فردا لكنه ليس

بفرد فيكون زوجا وكقولنا هذا اما ان يكون لا انسانا او حيوانا لكنه انسان فيكون حيوانا لكنه ليس

بحيوان فلا يكون انسانا فيكون القياس الاستثنائي مشتملا على مقدمتين حاكمة بين المقدم والتالي بالملازمة كما في الاستدلال بوجود

الملزوم على وجود اللازم وبعدم اللازم على عدم الملزوم ويسمى شرطية متصلة لزومية او حاكمة بين المقدم
والتالي بالتعاند وتسمى شرطية عنادية منفصلة وهي حقيقية ان تعاند المقدم والتالي مطلقاً اي في الصدق
والكذب معاً كما في المثال الاول للاستدلال بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر وفي المثال
الاول للاستدلال بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر ومانعة جمع ان تعاندا المقدم والتالي صدقاً
فقط كما في المثال الثاني للاستدلال بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر ومانعة خلو ان تعاند
المقدم والتالي كذباً فقط كما في المثال الثالث للاستدلال بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر
ومشتملة ايضاً على مقدمة اخرى تدل على وضع الملزوم كما مر في المثال للاستدلال بوجود الملزوم
على وجود اللازم وهو قولنا لكنه انسان او تدل على وضع المعاند مطلقاً او المعاند صدقاً فقط
كما مر في المثال للاستدلال بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر وهو قولنا لكنه زوج وقولنا
لكنه فرد وقولنا لكنه شجر وقولنا لكنه حجر او تدل على رفع اللازم كما في المثال للاستدلال بعدم احد
المتعاندين على وجود الآخر وهو قولنا لكنه ليس بفرد وقولنا لكنه ليس بزوج وقولنا لكنه انسان
وقولنا لكنه ليس بحيوان وتسمى هذه المقدمة الدالة على الوضع او الرفع استثنائية قال الثاني الاربعة
اقول والثاني وهو القياس الاقتراني وهو ما يكون مركباً من حمليات ساذجة وقد يكون
مركباً من غيرها فالمصنف خص الكلام بما يكون مركباً من حمليات صرفة لانه اعرف هذه فصول القياس
الاقتراني يقع على اربعة اوجه لانه لا بد فيه من امر يناسب طرفي المطلوب اعني موضوع النتيجة ومحمولها لان
النسبة بينهما لما كانت مجهولة لكونها مكتسبة بالقياس فلو لم يكن امر يناسب طرفي النتيجة بسببه تعلم
النسبة بينهما لم يفد القياس النتيجة ويسمى ذلك الامر اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب ويسمى المحكوم عليه
في المطلوب اصغر والمحكوم به اكبر ويسمى المقدمة التي فيها الاصغر الصغرى والتي فيها الاكبر الكبرى
مثاله قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم فالاوسط في مثالنا
هذا هو الحيوان والاصغر هو الانسان والاكبر هو الجسم وقولنا كل انسان في الصغرى موضوعاً
في الكبرى كما في المثال فهو الشكل الاول او يكون محمولاً في الصغرى والكبرى كقولنا كل انسان
حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان ينتج لقولنا لا شيء من الانسان بحجر فهو الشكل الثاني او يكون موضوعاً
في الصغرى والكبرى كقولنا كل حيوان جسم وكل حيوان حساس ينتج لقولنا بعض الجسم حساس وهو الشكل

الثالث او يكون موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى كقولنا كل حيوان جسم وكل انسان حيوان
ينتج لقولنا بعض الجسم انسان وهو الشكل الرابع قال فالاول يستدل بصدق الاوسط الخ
اقول الشكل الاول هو ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر كقولنا كل ج ب او يستدل
بصدق الاوسط على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب وبصدق الاكبر على كل ما صدق عليه
الاوسط كقولنا وكل ب آ او بسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط كقولنا ولا شيء من
ب آ استدلالاً على صدق الاكبر على كل الاصغر كقولنا وكل ج آ الحاصل من قولنا كل ج ب
وكل ب آ او على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج آ الحاصل من قولنا بعض ج ب
وكل ب آ او على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا لا شيء من ج آ الحاصل من قولنا كل ج ب
ولا شيء من ب آ او على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج ليس ب آ الحاصل من قولنا
بعض ج ب ولا شيء من ب آ فعلم من هذا ان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الاربعة المذكورة
ويشترط انتاج هذا الشكل ايجاب الصغرى وكلية الكبرى قال الثاني اقول الشكل الثاني هو ان
يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب ولا شيء من
آ ب او يستدل بعكس ذلك اي بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصدقه على كل الاكبر كقولنا لا شيء
من ج ب وكل آ ب استدلالاً على سلب الاكبر عن كل الاصغر او بسلب الاوسط عن بعض
الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا بعض ج ليس ب وكل آ ب استدلالاً على سلب
الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج ليس آ الحاصل من هذين الضربين وذلك الاستدلال انما
ينتج بشرط ان يتحد في السلب والايجاب اذ لو اختلف لم يحصل الانتاج كقولنا كل قمر منخسف
وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس ولا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع مع انه لا ينتج لا شيء
من القمر بمنخسف بالامكان العام او بشرط ان يكون احديهما في السلب والايجاب دائماً اذ لو لم يكن منهما
دائماً لم يحصل الانتاج ايضاً لجواز صدق المفارق على موضوع واحد وسلبه عنه في وقت يصدق
العاشر في الشكل الثاني المختلطين مع انه لا ينتج كما مر فعلم ان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الضروب
الاربعة المذكورة ولا اختلاف المقدمتين بالسلب والايجاب بالشرط المذكور وكلية الكبرى شرط انتاج
هذا الشكل قال الثالث اقول الشكل الثالث هو ان يستدل بصدق الطرفين اعني الاصغر والاكبر

على كل الاوسط كقولنا كل ج ب وكل ج آ او بسلب بصدق لصغر الطرفين على كل الاوسط وصدق
الطرف الاخر على بعضه كقولنا كل ج ب وبعض ج آ او قولنا بعض ج ب وكل ج آ استدل الاعلى صدق
الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ب آ الحاصل من سبع الضروب العلم او بسلب بصدق الاصغر
على كل الاوسط كقولنا كل ج ب وسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا لا شي من ج آ او بسلب
الاكبر عن بعض الاوسط كقولنا بعض ج ليس ... لا شي من ج آ استدل الا على سلب الاكبر عن بعض
آ او بسلب بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا بعض
ج ب ولا شي من ج آ استدل الا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ب ليس آ
الحاصل من سبع الضروب العلم فعلم ما ذكرناه ان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الستة المذكورة ولم
شرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية احدى المقدمتين **قال** الرابع ان يصدق ايه **اوله** الشكل الرابع هو
لم يصدق بصدق الاصغر على كل الاوسط كقولنا كل ج ب وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا
كل آ ج او بصدق الاوسط على بعض الاكبر كقولنا بعض آ ج استدل الا على صدق الاكبر على بعض الاصغر
كقولنا بعض ب آ الحاصل من الضربين المذكورين او بسلب بصدق الاصغر على كل الاوسط او على بعض
الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب او بعض ج ب ولا شي من آ ج استدل
على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ب ليس آ الحاصل من الضربين او بسلب بسلب
الاصغر عن كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا لا شي من ج ب وكل آ ج استدل على
سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا لا شي من ب آ الحاصل من هذا الضرب فعلم منه ان الضروب المنتجة
في هذا الشكل هي الضروب الخمسة المذكورة وان شرط انتاجه لما لا يستعمل فيه الخسستان اعني السلب
والجزئية لا في مقدمة ولا في مقدمتين الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية فان ذلك يصح كما
في الضرب الرابع من هذا الشكل فالقرائن القياسية المنتجة ثلاثة وعشرون اربع استثنائية ومن الحملية من
الشرطية المنفصلة ومن رفع المقدم اوضياها وعين وضع التالي او حين الطرفين المنفصلتين ومن وضع المقدم اوضياها
ومن رفع التالي وتسعة عشر اقترانية لان الضروب المنتجة في الشكل الاول اربعة وفي الثاني كذلك وفي الثالث ستة وفي
الرابع خمسة والمجموع ما ذكرنا والكلام المستقصى في هذه القرائن وبيان لمية انتاجها النتائج المذكورة وبيان لمية
شرائطها مذكور في الكتب المبسوطة وقد بيناها في الايضاح احسن بيان **قال** الثالث في لواحق اي **اوله** المرابط الواقعة
في القضايا التي ينتأ ف

هنا لا نعرف هذا فنقول الحجة اما ان يكون مقدماتها من العقل او تعليمية لكونها
ماخوذة من النقل والاولى اي الحجة العقلية اما ان يكون مقدماتها قطعية وتسمى برهانا او دليلا او تكثير
مقدماتها ظنية او مشهورة وتسمى خطابة وامارة او يكون شبيهة باحد الاقسام سمي مقدمات البرهان
والخطابة وتسمى مغالطة هذا ما عرفوه في الكتاب واعلم ان ما ذكره المصنف غير مشهور عند ارباب
الصناعة فان المشهورات من مقدمات الجدل وقد جعلها من مقدمات البرهان
والمقبولات والمسلمات في بادي الرأي من مقدمات الخطابة ولم يذكرها والصناعة مقدمات
المغالطة ليست ما يشبه مقدمات البرهان اي اليقينيات او ما يشبه مقدمات الخطابة اي
المظنونات لان المشبه بالمظنونات غير معتبرة لكونه لا يناسب او يفعل ظنا هي من المظنونات
والا فلا اعتبار لها وقد زعم المصنف ان مقدمات المغالطة بل ما يشبه مقدمات البرهان
او ما يشبه مقدمات الجدل اي المشهورات والقياس المؤلف من الاول يسمى سوفسطائيا
ومن الثاني قياسا مشاغبيا وكلاهما مغالطة فالسوفسطائي بازاء الحكيم والمشاغبي بازاء
الجدلي دون الخطيب كما ظنه المصنف وايضا اخل بذكر المقدمات الشعرية ههنا وزعم فيما
بعد انها من مقدمات المغالطة كما سيجيء وهو غلط لما سنعرفه واما كلامه في الصناعات
الخمس ومقدماتها فعلى وجه يليق بها فسنبدي سبيلا لا يليق بها ما يناسب هذا المختصر **قال**
والمبادي اليقينية اي **اقول** المبادي اليقينية قضايا يجزم العقل بها بمجرد تصور طرفيها
ولذلك كان تصور طرفيها بالكسب كقولنا الكل اعظم من الجزء وتسمى اوليات فان
العقل يجزم فيها او لا من غير توسط بخلاف الكسبية فان الجزم فيها بالاستناد بتوسط
الوسط وتسمى ايضا بديهيات او قضايا يجزم العقل بها بسبب واسطة تتصور ذهنا
الذهن عند تصور الطرفين مثل الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين فان الانقسام بمتساويين
وسط حاضر في الذهن اي عند تصور الاربعة والزوجية وتسمى مثل قضايا قياساتها معها
لا فتقار الوسط بتصور الطرفين او قضايا يجزم الحس بها سواء كان حسا ظاهرا كقولنا النار
حارة او حسا باطنا كعلمنا بان لنا فكرا وتسمى من القضايا مشاهدات وحسيات واعلم ان الجازم
بها الاشتراك في هذه القضايا ليس هو الحس بل العقل بمعونة الحس كما سيجيء موضعه او قضايا يجزم

الحس والعقل معا وحكم الحس هو حس السمع مثل ان يخبر عن محسوس ككون مكة موجودة جمع
عظيم يحكم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب كعلمنا بوجود بغداد ومكة ويسمى هذه القضايا متواترات
وانما قيد المخبر عنه بكونه محسوسا لانه لو لم يكن محسوسا لم يحصل الجزم بكثرة الشهادات لانه لو كان
بديهيا فالجزم فيه انما يحصل بمجرد تصور طرفيه لا غير وان كان نظريا فالجزم فيه انما يحصل بالبرهان
دون الشهادات وانما قيد بامكان الوقوع لانه لو اخبر عن مستحيل جميع العالم لا يحصل للعاقل الجزم به
وانما قيد المخبرين بامتناع تواطئهم على الكذب لانه لو جاز اتفاقهم على الكذب لا يحصل الجزم
واعلم ان الحاكم في هذه القضايا هو العقل دون الحس لكن لما كان العقل انما حكم لاجل الحس بواسطة
الشهادات ونسبنا صحيحة قال او كلاهما معا والحس هو حس السمع او الحس الذي هو غير حس
السمع مثل المشاهدة ترتب شيء على شيء مرارا كثيرة بحيث يحكم بواسطته فانه لا يخفى ان ذلك الترتيب
ليس على سبيل الاتفاق وهو معنى قولنا لو كان اتفاقيا لما كان دائما او اكثريا فهناك سبب وان لم يطلع
على حقيقته كمشاهدة ترتب الاسهال على شرب السقمونيا مرارا كثيرة وتسمى هذه القضايا مجربات
فالحاكم في هذه القضايا العقل بواسطة حس غير حس السمع وهو المشاهدة فلهذا قال او غيره وقد
يكون جزم العقل بمشاهدة الترتيب مرة او مرتين لانضمام قرائن المشاهدة كما يحكم
الحركة كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف تشكلاته النورية بحسب قربه وبعده عنها وتسمى حدسيات
فعلم من هذا انحصار المبادي اليقينية في الستة المذكورة وذلك لان الحاكم فيها اما ان يكون هو العقل
او العقل والحس معا فان كان العقل فاما ان يحكم بمجرد تصور الطرفين وهو الاوليات او بواسطة
وسط حاضر في الذهن وهو القضايا التي قياساتها معها او بواسطة وسط غائب وذلك ينافي
وان كان الحاكم الحس فهو المحسوسات وان كان الحس والعقل معا فالحس اما حس السمع وهو المتواترات
او غيره فاما ان يحتاج العقل في الجزم الى تكرار المشاهدة مرة او مرتين وهو التجربيات او لا
وهو الحدسيات وفي هذا الحصر نظر لا يخفى على الذكي قال واما الظنيات الخ اقول
واما الظنيات فمقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا كقولنا فلان يطوف
بالليل فهو متلصص بناء على الظن الحاصل بان كل من يطوف بالليل فهو كذلك واما المشهورات
فمقدمات تعترف بها الجمهور من الناس اما لمصلحة عامة او بسبب رقة او حمية مثل العدل حسن والظلم

والظلم قبيح وهو ما يتعلق به المصلحة العامة وكشف العورة مذموم بما يتعلق بالحمية ومواساة الفقراء محمودة بما
الرقة والفرق بين المشهورات والاوليات ان العقل لا يحكم بالمشهورات مع قطع النظر عن العادات
والمصالح ونحوها بخلاف الاوليات قال واما مقدمات المخالطة الخ اقول واما مقدمات المخالطة
فقضايا كاذبة يحكم بها الوهم في امر غير محسوس قياسا على المحسوس لان الوهم تابع للحس فما لا يوافق المحسوس
لا يقبله كما يقبل كل موجود فانه جسم او حال فيه وهذا القسم من القضايا اقوى في النفس
من المشهورات التي ليست باولية وتكاد تشاكل الاوليات ولولا انكار العقل والشرائع نقيضها
لعدت من الاوليات وانما يعرف كذبها لان الوهم يساعد العقل في المقدمات المنتجة لنقيض ما حكم به كما يحكم
الوهم بالخوف من الموتى مع انه يوافق العقل في ان الميت جماد والجماد لا يخاف منه فالنتيجة لقولنا الميت
لا يخاف منه فاذا وصل العقل والوهم الى النتيجة نكص الوهم وقد يستعمل في المغالطة المخيلات وهي قضايا
يذكر لترغيب النفس في شيء كقولهم في ترغيب النفس الى شرب الخمر انها ياقوتة سيالة او يذكر لتنفير
عن شيء كقولهم في تنفير النفس عن العسل انها مرة مقيئة واكثر المخيلات كاذبة وقد تكون صادقة لانه
ليس من شرط التخييل الكذب واكثر ما تستعمل المخيلات فانما تستعمل في القياسات الشعرية والغرض
منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير وتروجها الاوزان المطبوعة والالحان الحسنة والاصوات
الطيبة قال والمسلمات ما هي الخ اقول والمسلمات وهي الحجة النقلية دليل صح نقله اي نقلت مقدماته
ممن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام لان الدليل العقلي دل على صدق اقوالهم لانهم
ادعوا الرسالة واظهروا المعجز على وفق الدعوى وذلك يدل عقلا على صدقهم كما سياتي في بحث
النبوات والنقل ممن عرف صدقه عقلا انما تفيد لنا اليقين لو تواتر عندنا بان يبلغ الناقلون
حد التواتر لانهم لو لم يبلغوه امكن تواطئهم على الكذب وانما قيد التواتر بقوله عندنا لان النقل
لو تواتر عند غيرنا لم يفد اليقين لنا الا لمن تواتر عنده وعلمنا عصمة رواة العربية اي مفردات تلك
الالفاظ واعرابها وتصريفها لان العربية يطلق على المفردات والمركبات والا لوجب عصمة الرواة
لانهم لو لم يكونوا معصومين لم يكن التعويل على نقلهم وعلمنا عدم الاشتراك لانه لو كان مشتركا جاز ان يكون
مراد المتكلم غير ما فهمناه وعلمنا عدم المجاز اللغوي لانه لو كان مجازا لاحتمل ان يكون المراد
غير موضوع الاصلي وعلمنا عدم الاضمار لانه لو جاز ان يكون المراد غير ما اقتضاه ظاهر اللفظ وعلمنا

عدم التخصيص بالاشخاص لانه يحتمل ان يكون المراد بالخطاب بعض الصحابة او الصحابة فقط وعلمنا
عدم النسخ والتخصيص بحسب الازمنة لانه يحتمل ان يكون مخصوصا بالزمان الذي ورد فيه النص
وعلمنا عدم النقل لانه يلزم ما يلزم من المجاز وعلمنا عدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح نحو قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى فان ظاهر الآية يدل على استوائه على العرش حيث ما فسره ابن عباس
والمعارض العقلي الذي هو الدليل الدال على استحالة الاجسام موجود راجح اذ العقل اصل
النقل لتوقف النقل على العقل كما عرفت فلو رجح النقل على العقل يلزم تكذيب العقل الذي هو اصل
لتصديق النقل الذي هو فرعه وتكذيب الاصل لتصديق الفرع يلزم استلزام تكذيب الاصل تكذيب
الفرع ايضا لان صدق الفرع مبني على صدق الاصل ضرورة قال الفصل الرابع في احكام النظر
اقول لما فرغ من قوانين النظر اشار الى احكامه وفي هذا الفصل مباحث الاول ان النظر الصحيح وهو الجامع
للشرائط يفيد العلم الحاصل منه والسمنية انكروا كون النظر مفيدا للعلم مطلقا وقالوا لا طريق للعلم الا
الحواس والمهندسون انكروا ذلك في الالهيات دون الهندسيات لعدم تطرق الغلط فيها دون
الالهيات لنا انا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شيء كالضاحك لشيء كالانسان وعلم مع العلم
باللزوم وجود الملزوم وهو الانسان او عدم اللازم وهو عدم الضحك علم منه الاول وهو العلم
باللزوم مع العلم بوجود الملزوم وجود اللازم وهو وجود الضاحك وعلم منه الثاني وهو العلم باللزوم
مع العلم بعدم اللازم عدم الملزوم وهو عدم الانسان وايضا من علم ان العالم ممكن وعلم ان كل
ممكن فله سبب علم قطعا ان للعالم سببا فعلم منه ان الفكر الصحيح المفيد للعلم موجود فيلزم بطلان
المذهبين لان الدليل الثاني من الالهيات وانه ذكر مثالين للنظر الصحيح المفيد للعلم لان الاول استثنائي
والثاني اقتراني قال احتجت السمنية بوجوه الخ اقول احتجت السمنية بوجوه الاول ان العلم
الحاصل عقيب النظر لو كان ضروريا لما بان خلافه كسائر الضروريات والتالي باطل ولو كان
نظريا فاحتاج الى نظر آخر وعاد الكلام فيه فيلزم النظر الثاني انه ان كان ضروريا لما بان خلافه ولو
كان نظريا يحتاج الى نظر آخر ولزم التسلسل الثاني ان المطلوب بالنظر ان كان معلوما فلا طلب لامتناع
تحصيل الحاصل فلا يوجد النظر لان النظر هو الطلب وان لم يكن معلوما فاذا وجده الناظر كيف يعرفه
بانه مطلوبه لعدم شعوره به الثالث انا نعلم ان الذهن لا يقوى على استحضار معقولين معا

لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انا متى توجهنا الى معقول تعذر علينا في تلك الحالة التوجه الى
معقول آخر وان المعقول الواحد لا يسع اثنين فاذا لم يحصل المعقولان حال الذهن ولم يسع المعقول
الواحد فلم يكن النظر المفيد موجودا بالضرورة قال والجواب عن الاول الخ اقول
اجيب عن الاول الوجه الاول بان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح ضروري وكذا العلم باستلزام
المقدمتين على الترتيب الخاص له ايضا ضروري على معنى ان كل من حصل له هذان العلمان حصل له
العلم بالحاصل عقيب النظر ضرورة لا بمعنى البديهي حتى لا يجوز ان يظهر خلافه والتحقيق ان المراد ان
كان لزوم الحاصل عقيب المقدمتين اياهما فيختار انه ضروري قوله لو كان كذلك لما بان للناظر خلافه
قلنا لا نسلم وانما يلزم لو كان الحاصل ضروريا ولو كان المراد نفس الحاصل فيختار انه نظري قوله يلزم التسلسل
قلنا وانما يلزم لو كان لزومه عن المقدمتين نظريا وهو ممنوع وخلاصته ان الضروري له معنيان احدهما
حصوله من غير روية على وجه لا يظهر خلافه والثاني حصوله بعد شيء على وجه يجب لزومه لزوم... كونه
ضروريا لا بالمعنى الاول بل بالمعنى الثاني وهو وجوب لزومه وايضا ظهور الخطاء بعد النظر الصحيح ممنوع بل انما
يجوز ان يظهر الخطاء بعد النظر اذا لم يكن النظر مشتملا على جميع الشرائط المذكورة ولا نزاع فيه والجواب عن
الثاني ان طرفي المطلوب بالنظر معلومان اما بذاتيهما او بعارض من عوارضهما والنسبة مجهولة اي لا نعلم ان
النسبة الواقعة بينهما واقعة بالايجاب ام بالسلب والمطلوب نفس النسبة فاذا حصل للناظر تميز عن غيرها
بواسطة تصور طرفيها المعلومين وحاصل الجواب منع الحصر وهو ان المطلوب يجوز ان يكون معلوما من وجه دون
وجه وطلبه لا يكون تحصيلا للحاصل لانه ليس معلوما بتمامه وبعد الحصول يجوز عرفانه للشعور به من وجه
وانما خص الجواب بالتصديقات مع ورود الشك في التصورات ايضا لان الجواب عنها قد مر والجواب
عن الوجه الثالث بان الذهن يستحضر المقدمتين كما يستحضر طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة بينهما كما في الشرطية المتصلة
او يحكم بالمعاندة كما في الشرطية المنفصلة وهذا الحكم يستدعي حضور تصورهما ضرورة قال واحتج المهندسون
اقول احتج المهندسون على ان النظر لا يفيد العلم في الالهيات بوجهين الاول ان التصديق موقوف على التصور
لما عرفته وذات الله غير معقولة ولا جائز التعقل لما سنذكر في الالهيات فلا يكون ذات الله تعالى محكوما عليها
بشيء من الصفات وغيرها فلا يفيد النظر في الالهيات تصديقا يوجب اسناد امر الى ذاته وهو المطلوب الثاني ان
الاقرب الى الانسان هو نفسه التي يشير اليها بقوله انا اعني نفس الانسان وانت ترى في مباحث النفس اختلافات

ذي جبروت وسنى جلاله غرقت وتاهت غاية الافكار

فسبحان من لا يدرك العقل كنهه على انه ابدى صنيعا تحددا

وبصفة طل الكائنات بحمده وتسبيحه سبحانه متجددا

تحيده الاملاك في ملكوته وعرش وكرسي واخذه العلا

من فيض الشيخ رحمه الله تعالى

كبيرة في ان النفس ما هي اي ما حقيقتها وفي ان النفس كيف هي اي اهي جسم او جسماني ام مفارق ستقع عليها لغا وصلت اليه ولو كان النظر لا يفيد العلم باظهر الاشياء بالنسبة الى عقولنا او يامعا ما ظنك بابعد الاشياء عنها وهو ذات الباري المنزه عن ان يحيطها الادراك والوهم فلا يكون النظر مفيدا في الالهيات شيء وهو المطلوب **قال** ولست اي **اقول** اجيب عن الوجه الاول بان التصديق يتوقف على تصور الطرفين لا على تصورهما بكنه حقيقتهما وذات الله تعالى معلومة باعتبار فيجوز انتساب امر اليه فيجوز ان يفيد النظر في الالهيات شيئا لا شك فيه واجيب عن الوجه الثاني بان ما ذكرتم من القياس الفقهي دليل على عسر تحصيل العلم من النظر في الالهيات ولا نشك في ذلك لغالب الوهم يلابس العقل في ماخذه والباطل يشاكل الحق في مباديه ولذلك خالف في الادراك وتضاد مذاهب الاهواء والنقلة منعوا من البحث في الالهيات الا الافراد من الاذكياء الراسخين في علم الدين لا يفيد اعتقادهم بادنى شبهة ولبس والكلام في العسر لا في الامتناع وما ذكرتم لا يوجب امتناع تحصيل العلم من النظر **قال** فروع اي **اقول** من فروع علم ان النظر الصحيح مفيد للعلم الاول ان النظر الصحيح يعد الذهن لقبول النتيجة فيفيض النتيجة من مبدائها باتفاق الحكماء والاشاعرة الا ان النتيجة يفيض على الذهن عند الواصف جل ذكره عقيب النظر الصحيح جريا للعادة عند ابي الحسن الاشعري فانه يقول لا فاعل الا الله المتكرر انه يوجبها باجراء العادة ومن جهة الوجوب عند الحكماء بمعنى ان لا يفيض المبدأ الفارق النتيجة على الذهن عقيب العلم بالمقدمتين المرتبتين ترتيبا صحيحا وقالت المعتزلة النظر يولد النتيجة في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب فعل لشيء وجود شيء آخر كحركة اليد حركة المفتاح فان حركة اليد حصل بالمباشرة وللفعل الصادر عن الفاعل بتوسط شيء آخر كحركة المفتاح التي تصدر عنه بتوسط حركة اليد انه حصل منه بالتوليد فالمعتزلة يقولون باسناد النتيجة الى النظر وباسناد النظر الى الله تعالى والحكماء يقولون باستناد النتيجة الى العقل الفعال والعقل الفعال عندهم يستند الى الله تعالى بواسطة العقول التسعة والمعتزلة والحكماء يقولون باسناد النتيجة الى الله تعالى وكل انها لا ابتداء وتبيين فساد قولهم ببيان استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء كما سيجيء فيكون النتيجة ايضا مستندة الى الله تعالى ابتداء لكونها ممكنة لحدوثها بعد النظر الصحيح وفيه **نظر** لان ما ذكره يدل على نفي قول المعتزلة والحكماء

ولكن لا يدل على اثبات قول الاشعري الاخر يعقب وليس على الله تعالى شيء واجبا حتى يكون حصول الشيء عقيب النظر الصحيح من الله تعالى متكررا ويكون عادنا **قال** الثاني اي **اقول** الثاني من الفروع سؤال الاسم بالحق وهو قول شيخ الحكماء ابي علي ان النظر الصحيح بعد استحضار المقدمتين من غير ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين للمقدمتين اعني الجهة التي صار النظر الصحيح لاجلها موديا الى المطلوب لا يعلم انه يفعل على المقدمة الكبرى تحت المقدمة الكلية لمن فصول المبادي وجزئياتها من غير ملاحظة الترتيب والهيئة لو كان كافيا في حصول الشيء لما تفاوتت الاشكال في جلاء الانتاج وخفائه والتالي باطل عارف واعلم ان العلم باندراج الصغرى تحت الكبرى لا بد منه في حصول العلم بالنتيجة ضرورة اما ان العلم بالمقدمتين هل يكفي حصوله بدونه ففيه **نظر** ولاجل هذا قال المصنف والاشبه ولم يقل والحق **قال** الثالث اي **اقول** الثالث من الفروع قول المشهور ان النظر الفاسد اعني الذي لا يكون مستجمعا للشرائط المعتبرة في الانتاج بحسب المادة او الصورة او بحسبهما لا يستلزم الجهل اي الحكم بعدم مطابق وفيه بحث فقيل بخلاف ذلك والحق عند المصنف ان الفساد في النظر ان كان مقصورا على المادة بان يكون النظر من جهة الصورة صحيحا فاسدا من جهة المادة استلزم هذا النظر الجهل كمن اعتقد ان العالم قديم واعتقد ان كل قديم لا يفتقر الى المؤثر اعتقد بالضرورة ان العالم غني عن المؤثر وان لم يكن الفساد مقصورا على المادة اي يكون الفساد مقصورا على الصورة او شاملا للمادة والصورة فلا يستلزم ذلك النظر الجهل لان المستلزم هو الترتيب على الوجه الخاص والترتيب منتف فلا يستلزم **قال** الرابع اي **اقول** المبحث الرابع من مباحث النظرية ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ومستقل بادراك الامور الالهية وان ماهي الى المعلم كما ذهب اليه الاسماعيلية من ان العقل لا يستقل بادراك الحقائق بل لا بد من امام معصوم في كل زمان ليعلم طرق المعاش والمعاد والارشاد الى وجود الادلة ودفع الشبهة وهو يكون مؤيدا من عند الله ويكون على الكمال حتى يستقل بادراك الاشياء من غير معلم لكن في نسبته الى الخلق كنسبة ضوء الشمس الى الابصار ويدل على ان النظر كاف ما ذكرناه اثنا في كون النظر المعتد موجودا وهو لان الانسان العاقل متى حصل في ذهنه ان العالم ممكن علم ان الوجود والعدم بالنسبة اليه على السوية وحصر ان كل ما هذا شانه يحتاج في وجوده

الفاعل اضطر الى العلم بان العالم له فاعل ثم لو اعلم ايضا ان ذكر الفاعل ونصب الوجه كما تشتغل
عقلك علم بالضرورة ان العالم له صانع واجب الوجود سواء كان بعلم اول وفيه نظر لجواز
ان لا تحصل معرفة لمقدمات مع شرائطها المعتبرة في الاستلزام الا بتعليم معلم وهو بحث وجوب
الاسماعيلية على ما هو المشهور بان الاختلاف والاراء ستقع بين العقلاء في المطالب الالهية
ولو كفى العقل فيها لما كان كذلك كما في البديهيات وايضا فان الانسان لا يستقل بعقله بتحصيل
اضعف العلوم كالنحو والنجوم والخياطة واشباهها فكيف يكون مستقلا باصعب العلوم وهو
العلم الالهي واجيب عن الاحتجاج الاول ان العقلاء ما اتوا بالنظر الصحيح في مطالبهم تلك
فانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم ذلك الاختلاف المستمر واجيب عن الاحتجاج الثاني بان
ما ذكرتم من القياس الفقهي لا يدل على العسر والعسر مسلم ولا شك انه لو كان معلم موصوف بما
ذكرتم تعليم المبادي والحجج ويزيل الشكوك والشبه كان اوفق واسهل ولا نزاع في هذا وانما
النزاع في توقف معرفة الله تعالى بدون المعلم وما ذكرتم لا يدل على الامتناع ضرورة **قال**
المطلب الخامس **اقول** المذهب الثالث وجوب النظر واجب في معرفة الله تعالى بالاجماع واما
عند الاشاعرة فلقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض ونحو ذلك من الايات الامرة بالنظر
فانه امر بالنظر والامر للوجوب كما بين في موضعه وفيه نظر واما عند المعتزلة فلان معرفة
الله تعالى واجبة عقلا وهي موقوفة على النظر لانها غير بديهية ضرورة ولا يمكن تحصيلها
بطريق السمع والا لزم الدور فيتعين النظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا
للمكلف فهو واجب والا لزم التكليف بالمحال فيكون النظر واجب وانما قيدنا بقولنا المطلق
احترازا عن الواجب المقيد كالزكاة المقيدة بوجود النصاب الحولي فان ما يتوقف عليه مثلا
الوجوب لا يكون واجبا اتفاقا وقولنا مقدورا للمكلف لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق وفيه
نظر واعترض على دليل المعتزلة بانه مبني هذا الدليل على حكم العقل بان معرفة الله واجبة
عقلا وسيأتي الكلام في حكم العقل بانه باطل بل الحاكم هو الشرع وعلى امتناع العرفان بغير النظر
وعلى استحالة التكليف بالمحال وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز ان يحصل بعون الامام المعصوم كما
هو مذهب الاسماعيلية او بالالهام كما ذهب اليه علماء الهند او بتصفية الباطن كما ذهب اليه

12

الصوفية واما الثاني فلجواز التكليف بالمحال عندنا ولما كان هذا الدليل مبنيا على مقدمات
ممنوعة كان باطلا ضرورة واعترض على هذا الدليل ايضا بان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا ينفي الوجوب قبل البعثة لنفي لازمه وهو العقاب على الترك وتوجيه هذا الاعتراض
بان يقال لو كان النظر واجبا عقلا لوجب قبل البعثة ولو وجب قبل البعثة لوجب ان يعاقب
على تركه لكن اللازم وهو العقاب قبل البعثة منتف لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا فينتفي ملزومه وهو الوجوب عقلا فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا يدل
على الانبياء اذ النبي لو اظهر المعجزة ما لم يعلم وجوب النظر بالشرع ولا يعلم وجوب النظر بالشرع
ما لم ينظر في المعجزة ولا ينظر حتى لا يجب عليه شيء من الواجبات وذلك افحام الانبياء وهو باطل
قلت لو وجب النظر عقلا كما هو مذهبكم لافحم الانبياء ايضا لان وجوب النظر غير
ضروري لانه موقوف على مقدمات لا يتيسر الا بانظار دقيقة ومن المقدمات التي تسبق
اليها ولما كان كذلك فللمكلف ان يقول لا انظر حتى لا اعرف وجوب النظر وما لم اعرف وجوب
النظر لا انظر فلا انظر حتى لا يلزم على شيء وذلك ايضا يقتضي افحام الانبياء **قال**
الكتاب الاول في الممكنات وفيه مباحث الاول ايها **اقول** لما فرغ عن تحرير
المقدمة اعني موقوف عوائد النظار لانه شرع في المقصود وهو علم الكلام وقد بينا ما هو موضوعه
في كتاب الايضاح وانما قدم البحث عن الممكنات على البحث عن الالهيات لانها اقرب الى
واسهل من الالهيات ولهذا ايضا قدم البحث عن الامور الكلية على سائر الممكنات والمراد
بالامور الكلية الامور العامة وهي الامور المشتركة اما بين جميع الموجودات كالوجود والوحدة
على راي المتكلمين او بين جميع المعدومات كالعدم والامور الجارية مجرى الامور العامة وهي المشتركة
اما بين اكثر الموجودات كالكلية على راي الحكماء واما بين اكثر المعدومات كالامتناع والامور الجارية
مجرى انواع الامور العامة وهي التي تعم الامور العامة اليها كالوجوب والامكان والعدم والحدوث
والعلة والمعلول فان الوجود ينقسم اليها **قال** الفصل الاول في تقسيم المعلومات **اقول**
اي المعلوم اي المتصور ان تحقق في الخارج فهو الموجود وان لم يكن له تحقق في الخارج فهو المعدوم فالمعلوم
ينحصر في القسمين وهذا اي ... الاشاعرة من ثبت القسم كالقاضي وامام الحرمين بان قسم الاول

اي المتحقق الخارجي الى قسمين وقال المتحقق الخارجي ان تحقق باعتبار نفسه اي لا يكون تحققه تابعا لتحقق
غيره فهو الموجود كالذوات وان تحقق باعتبار غيره اي يكون تحققه تابعا لتحقق غيره فهو الحال كا
لاضافة اي الصفات المشتركة كاللونية المشتركة بين السواد والبياض والفصول اي الصفات
المميزة كقابلية البصر المميزة للسواد عن البياض وحدوا الحال بانه صفة غير موجودة ولا معدومة
في نفسها قائمة بموجود فالصفة احتراز عن الذوات وقوله غير موجودة احتراز عن الصفات
الثبوتية وقوله ولا معدومة احتراز عن الصفات السلبية وقوله قائمة بموجود احتراز عن صفات
المعدوم وهو منقوض بالجوهرية على مذهبهم لانها عندهم من الاحوال مع انها صفة المعدوم لانها
عندهم قائمة حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم والتعريف الصحيح للحال مذكور في كتاب النهاية
وقال اكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه اي يكون ذا حقيقة متقررة في الخارج فهو الثابت
وان لم يتحقق في نفسه كالممتنع فهو المنفي والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود و
الا فهو المعدوم والمعتزلة يطلقون المعدوم على المنفي ايضا فالثابت عندهم اعم من الموجود لانقسامه
الى الموجود والمعدوم والمعدوم اعم من المنفي لصدقه على بعض افراد الثابت وذلك مثبتوا الحال
من المعتزلة قسموا تعريفات الكائن اي ما له الكون في الخارج ان استقل بالكائنية اي لا يكون كائنيته
تابعا لكائنية امر اخر فهو الذات الموجود وان لم يستقل بالكائنية اي يكون كائنيته تابعا لكائنية
امر اخر فهو الحال كالصفات قال وقال الحكماء اقول قال الحكماء في تقسيم المعلومات كل ما يصح
ان يعلم بوجه ما ان كان له تحقق بوجه ما فهو الموجود وان لم يكن له تحقق بوجه ما فهو المعدوم
وانما جعلوا مورد القسمة ما يصح ان يعلم فلو قال المعلوم يلزم خروجه عن القسمة ثم قسموا الموجود
الى الذهني والخارجي بان قالوا الموجود ان تحقق في الذهن فهو الذهني وان تحقق في الخارج فهو
الخارجي ثم قسموا الموجود الخارجي الى ما لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب والى ما يقبل العدم
لذاته وهو الممكن وقسموا الممكن الى ما يكون في موضوع اي محل يقوّم ما حلّ فيه وهو العرض
والى ما لا يكون في موضوع وهو الجوهر وانما قلنا في تفسير الموضوع يقوّم ما حلّ فيه ليخرج الهيولى
عنه فان الهيولى محل للصورة وليست بمقومة لها قال والمتكلمون اقول والمتكلمون
قسموا الموجود الخارجي الى ما لا اول لوجوده اي لا يكون مسبوقا بالعدم وهو القديم والى ما يكون لوجوده

اول اي يكون وجوده مسبوقا بالعدم وهو المحدث وقسموا المحدث الى متحيز اي ما له حجم وهو
الجوهر المقوم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء وهو الجوهر والى حال
في المتحيز وهو العرض والى ما لا حال في المتحيز ولا متحيز اي لا يكون متحيزا ولا حالا فيه ثم المتكلمون استحالوا
وجود ما لا يكون متحيزا ولا حالا فيه لانه لو كان موجودا لشاركه الباري في هذا النعت وخالفه
في غيره وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيلزم للباري التركيب منهما وهو محال ومنع بان ما ذكرتم
من العوارض السلبية والاشتراك في العوارض لا سيما في العوارض السلبية لا يوجب التركيب اما في العوارض
مطلقا فلان البسائط كلها مشتركة في الوجود والحدوث وغيرهما من العوارض مع عدم التركيب واما في
السلبية فلان كل بسيطين هما يشتركان في سلب ما عداهما عنهما قال الفصل الثاني في الوجود والعدم
اقول تصور الوجود بديهي الوجه الاول ان الوجود المطلق جزء من الوجود المتصور بالبديهة
وهو الوجود المضاف اعني وجودي وتصور جزء المتصور بالبديهة بديهي فالوجود بديهي وفيه نظر
لانه لا يلزم ان تصور وجودي بديهي ان علم نفسه ما نتيه ووجوده بديهي نعم وان ادعى ان العلم بحصول
الوجود لي بديهي مسلم لكن لا يلزم من كون العلم بحصول شيء بديهيا كون ذلك الشيء كذلك قال
الثاني التصديق البديهي اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على كون الوجود بديهيا
وتقريره هو ان التصديق البديهي بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان على معنى ان
الشيء لا يكون موصوفا بالوجود والعدم معا ولا يكون عاريا عن صفة الوجود والعدم معا
مسبوق بتصور الوجود وتصور العدم وتصور مغايرة الوجود والعدم التي هي الاثنينية
التي يتوقف تصورها على تصور الوحدة لكون هذه التصورات الاربع جزءا من التصديق
السابق على البديهي اولى بان يكون بديهيا فتصورات هذه الامور بديهية فتصور الوجود
بديهي وهو المطلوب اعترض عليه وقيل هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا لم يحتج الى بيان
بداهته لكنهم بينوا بداهته وان لم يكن بديهيا فلا يلزم ان يكون الوجود بديهيا قلنا لا نسلم
ان هذا التصديق بديهي مطلقا وبداهته متوقفة على بداهة العلم باجزائه فلزم الخطاء على
حصول العلم ببداهته حتى لا يحتاج الى دليل على بيان بداهته لانه يجوز ان يكون الشيء بديهيا
وبداهته غير بديهية بل يحتاج الى دليل ولعل ذلك الا يتوقف على احد الدليل ان هذه التصورات جزء

ح هذا التعريف لكن التصديق موقوف على تصور الجزء باعتبار ما لا على تصوره حقيقته ولو

كان كذلك كان التصديق هنا مسبوقا بتصور الوجود باعتبار ما ولا يلزم منه تصور الوجود باعتبار ما

عنا... ما ... لكل كسبي يجب ان يكون متصورا بوجه ما قال الثالث الوجود بسيطا اقول

هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على كون الوجود بديهيا وهو ان الوجود بسيط لانه

يمتنع تركيبه من الموصوف بالموجود والا يلزم ان يكون الشيء جزءا من نفسه وهو محال ويمتنع

تركيبه من الموصوف بنقيض الوجود اي المعدوم والا يلزم ان يكون نقيض الشيء جزءا منه وهو

محال واذا امتنع تركيبه من الموجود والمعدوم امتنع تركيبه مطلقا لان كل شيء اما موصوف بالوجود

او بنقيضه فاذا امتنع تركيبه يكون بسيطا ولما كان بسيطا لا يحد لان الحد هو المركب دون

البسيط كما عرفتم ولا يرسم الوجود ايضا لان الرسم معرف والمعرف للشيء يجب ان يكون

اعرف منه لما عرفت لكن لا شيء اعرف من الوجود بالاستقراء ولكان ما لا ... شيء اعرف

من الوجود فلا يرسم به لان الرسم لا يعرف كنه الحقيقة لما عرفت واذا امتنع تحديد الوجود

ورسمه يكون تعريفه محالا فيكون بديهيا وفيه نظر اذ لا يلزم من امتناع تعريف الشيء بداهته

قال الثاني كونه اي اقول مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات عند الجمهور

وخالفهم الاشعري وقال لفظ الوجود مشترك بين الموجودات دون مفهومه لنا انا نجزم بوجود

الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا وعرضا فلو لم يكن مفهوم الوجود وصفا مشتركا لكان وجود

كل شيء اما عين ماهيته او زائدا عليها مخالفا لوجود غيرها وعلى كل تقدير يلزم من التردد في كون

الموجود واجبا وجوهرا وعرضا عدم الجزم بوجوده اما على تقدير الاول فظاهر واما على تقدير

الثاني فلوجوب عدم الجزم في كل خاص عند التردد في تحققه وايضا نقسم الموجود الى الواجب

والجوهر والعرض بقولنا الموجود اما واجب واما ممكن والممكن اما جوهر واما عرض ومورد التقسيم

مشترك بين اقسامه والدليل الاول ضعيف لانا لا نسلم الجزم بوجود الشيء عند التردد في ماهيته

بل ربما نجزم باطلاق لفظ الوجود عليه وكذا الثاني لجواز ان يكون مورد التقسيم مشتركا بين

اقسامه بالاشتراك اللفظي كما يقال العين اما باصرة واما فوارة واستدل بعضهم على ان مفهوم

الوجود وهو مشترك بين الموجودات بان مفهوم السلب واحد وهو عدم التحقق فلو لم يتحد مفهوم مقابله وهو

الوجود بل يتعدد بان يكون مقابل العدم وجودات مختلفة بطل الحصر العقلي وهو ان الشيء اما ان يكون معدوما او

موجودا لجواز ان يكون معدوما ولا موجودا بهذا الوجود بل بغيره لكن الحصر العقلي غير باطل فيلزم اتحاد مفهوم الوجود

فيلزم اشتراكه ضرورة ويمنع هذا الاستدلال بان كل ايجاب لم يسلب تعاليه اي ليس مفهوم السلب امرا واحدا

بل هو متعدد بتعدد الايجاب والسلب والا لكان كذلك لم يبطل الحصر العقلي لان معنى قولنا الشيء اما ان يكون موجودا

او معدوما هو ان الشيء اما موجود اي ثابت له او مسلوب عنه فكل الوجود والعدم حاكم بنفسه هذا الحصر قال

الثالث كونه زائدا اي اقول الوجود زائد على الماهيات سواء كانت واجبة او ممكنة خلافا للشيخ

ابي الحسن الاشعري مطلقا فانه ذهب الى ان وجود كل شيء سواء كان واجبا او ممكنا عين ذلك الشيء وخلافا

للحكماء في الواجب فانهم ذهبوا الى ان الوجود في الواجب عين ماهيته وفي الممكنات زائد عليها لنا انا نقول

الوجود زائد على جميع الماهيات اما في الممكنات فلان الوجود ليس نفس ماهيتها لانا نعقل الوجود ولا نعقل

الماهيات الممكنة كالمثلث مثلا ونشك في وجودها الذهني والخارجي حتى يقوم عليهما البرهان والمعلوم

غير المشكوك فالوجود ليس نفس الماهية فان قلت ان اردتم بالشك في وجودها انا لا نعلم

وجودها الذهني والخارجي فممنوع وان اردتم به انا لا نعلم حصول احد الوجودين لها فمسلم ولكن لا يلزم

من هذا الا مغايرة الماهية للتصديق بحصول احد الوجودين لها سلمنا ولكن لكن لا نسلم ان كل ما هيته

ممكنة هو ابتداء الحقيقة حتى يلزم ... وهو العقيم الكلية الكائن من الوجود الدالة على ان الوجود

ليس نفس الماهيات الممكنة هو ان الحقائق الممكنة تقبل الوجود والعدم وهو انما يثبت كذلك اذا

لم يقبل الوجود والا يلزم ان يكون الشيء قابلا لنفسه ولا العدم والا لكان الشيء قابلا لنقيضه وهو محال

فوجودها ليس نفس ماهيتها وفيه نظر لانا لا نسلم ان قبول الوجود للوجود هو قبول الشيء

لنفسه لجواز ان يكون القابل غير المقبول بناء على ان الوجود لا يكون مشتركا بالاشتراك المعنوي

وايضا لا نسلم استحالة قبول الشيء لنقيضه فان قلت ان القابل يجب ان يجتمع مع المقبول

والشيء لا يجتمع مع نقيضه قلت لا نسلم وانما يلزم ذلك لو لم يكن المقبول امرا عدميا وهو

ممنوع الثالث من الوجوه الدالة على ان الوجود ليس نفس الماهيات الممكنة هو ان الماهيات

الممكنة مختلفة بحقائقها وغير مشتركة ومفهوم الوجود مشترك والمشترك غير ما ليس بمشترك فالوجود

غير الماهية وفيه نظر لانه مبني على ان مفهوم الوجود مشترك معنى وقد عرفت ما فيه ولانا منه الوجود

فلا يكون الوجود نفس الماهيات ولا جزءا منها والا لكان اعم الاجزاء الداخلة فيها فكان جنسا لها

فكانت لها فصول تتشارك تلك الماهيات في مفهوم الوجود لا صيانه لابد يكون فصول الوجود الماهيات

الموجودة امورا معدومة ولولاه ان فصولها امورا موجودة فيكون لها الفصول فصول لتقومها

ليميزها عن تلك الماهيات ويتسلسل وهو محال نظر لان نقيض قولنا الوجود ليس جزءا لجميع

الماهيات هو قولنا الوجود جزء لبعض الماهيات وهو لا يلزم منه ما ذكرتم سلمنا لكن لم لا يجوز

ان يكون الوجود عرضا عاما للفصول فلا يحتاج في امتيازها عن الماهيات الى فصول

ولعا ان نعول هذا الجواب مناف للغرض المذكور واحتج الطبيعي الى الكلي الا شوى على انه

وجود كل شئ عين ماهيته بانه لو زاد الوجود على الماهيات لكانت الماهية في نفسها معدومة او

لا يسع في نفسها معدومة لقيام الوجود بالمعدوم لعاصم بالماهية المعدومة في قلنا الوجود ليس

قائما بالماهية المعدومة حتى يلزم ما ذكرتم بل بالماهية من حيث هي الماهية والماهية من حيث

هي ليست بمعدومة قال والطبيعي المؤلف اي اقول واما ان الوجود في الواجب زائد على

ماهيته فلوجوه الاول لو وجد تعالى لو تجرد عن الماهية لتحقق لعلة غير ذاته اذ لو لم يحتج لعلة غير ذاته

لتحصل اولا ذاته فكان الوجود يقتضيا في الواجب التجرد في ولو لعينه فيلزم السابق من لوازم

الوجود الذي هو طبيعة وانما تشترك والا محال والا كان التجرد وهو الواجب لعلة غير ذاته يكون وهو محال

وقيل عليه لم لا يكون لتجرد وجود الواجب لا عن علة عدم الموجب لو وضع لو التجرد لكونه عدم العروض

امرا عدميا والامر العدمي يكفي فيها عدم العلة ولا يحتاج اليهما وحوديه قلنا اي جواد التجرد

يحتاج الى عدم الموجب وعدم الموجب معاند لذاته تعالى وتقدس فالواجب في تحققه يحتاج

الى عدم الموجب المعاند له فيكون ممكنا ثم قيل سلمنا ان التجرد يحتاج الى علة ولكن لم لا يجوز

علته وجود الواجب قوله يلزم السابق من لوازم الوجود الذي هو طبيعة والعلل وذلك محال

قلنا لا نسلم ان الوجود طبيعة واحدة بل هو مقول على وجود الواجب ووجود الممكن بالتشكيك ولو

كان مقولا بالتشكيك يكون وجود الواجب مخالفا لوجود الممكن فلا يلزم ما ذكرتم قلنا الانفصال

كون الوجود مقولا بالتشكيك ولئن سلمنا كون الوجود مقولا بالتشكيك لا يمنع المساواة في تمام الحقيقة

بين وجود الواجب تعالى ووجود الممكن لو لا منع المساواة فيكون نسبة الوجود من المحالفة في تمام الحقيقة

15

فلابد من ان يكون بين الوجودين امر مشترك او لا يكون فان كان لزم التركيب من ما به الاختلاف وما به الاشتراك

وان لم يكن لزم المباينة الكلية بين الوجودين وقد بان فساده مما بيننا ان الوجود بسيط ومشترك بين وجود

الواجب ووجود الممكن وعلى ان كان الوجودين متساويين في تمام الحقيقة امتنع تساوي لوازمهما واتفقا

لو سلمنا ان الوجود مقول بالتشكيك على الوجودين لكن الامر الواقع على الشئ بالتشكيك لا بد وان

يكون من عوارضه الا لو لم يكن من ذاتياته لكان يكون نفس ماهيته تماما او ابانا كان يلزم الاختلاف في نفس

الماهية او في جزئه وانه باطل لان الماهية لا تقبل الشدة والضعف كما بين في موضعه والوا

كان من عوارضها فلو كان الوجود من عوارض وجود الواجب ووجود الممكن فالموصوفات ان

تماثلت او تخالفت لزم المحال ان المذكوران وسواء امتنع اللوازم على تقدير تماثل الوجودين اما في

الواجب مركبا على تقدير تجانس الوجودين لان التماثل يعان عن الاتحاد في النوع والتجانس عبارة

عن الاتحاد في الجنس كما يجيء وان تباينت الموصوفات كان الكل واحد من الوجودين مخالفا للوجود

الاخر بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا العارض اعني مطلق الوجود وهو غير المدعى لانا لا نعني بكون

وجود الواجب تعالى زائدا على ماهيته الا انه يكون في الواجب شيئا عرض له الوجود وقد ثبت

هذا المدعى وفيه نظر لانه لا يلزم من هذا الدليل الا ان للواجب وجودا خاصا

يعرض له مطلق الوجود فان اريد بالوجود المطلق الزائد على ماهيته هذا المعنى فلا محالة من الحكماء

وتسميته من المسلم لو اريد به ان الواجب له ماهية مغايرة لمفهوم الوجود عرض له مفهوم الوجود

فهذا الدليل لا يعرف هذا فانه دعوى غريب قال الثاني مبداء الممكنات اي اقول هذا هو الوجه الثاني

من الوجوه الدالة على ان وجود الواجب زائد على ماهيته وتوضيحه انه تعالى مبداء الممكنات اعني

الواجب تعالى لو كان الوجود وحده من غير اعتبار ماهيته فالمبداء اما نفس الوجود او هو مع قيد التجرد

الذي هو قيد سلبي فلو كان نفس الوجود لسار كه في ذاته كل وجود لكل وجود مساو لوجود الواجب

في تمام الماهية لما بينا ان مفهوم الوجود هو مشترك بين وجود الواجب ووجودات الممكنات وهو في

ولو كان الوجود مع التجرد يلزم ان يكون السلب جزءا من مبداء الممكنات فيكون مبداء الممكنات معدوما

لان المركب من الموجود والمعدوم معدوم وانه باطل وهذا الوجه ضعيف لانا لا نسلم ان وجود الواجب مساو

لسائر الوجودات في تمام الماهية بل وجود الواجب تعالى مخالف لوجودات الممكنات بالماهية اعني الوجود الخاص واما الوجود فمفهوم مشترك ممنوع الكلام

فلا يلزم منه الا ان مطلق الوجود الذي هو لازم لوجود الواجب ووجود الممكنات امر واحد ولا يلزم من الاشتراك في اللوازم المساواة بين ماهيات الملزومات التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات قال

مسلل الوجود الخ اقول فيه على هذا الوجه بانه لم لا يجوز ان يكون المبدأ نفس الوجود قوله لو كان كذلك لشاركه تعالى في المبدائية كل وجود قلنا لا نسلم لم لا يجوز ان يكون بشرط تأثير الوجود في الغير تجرده عن الماهية وسائر الوجودات لما كانت مقترنة لم يكن مؤثرة لفقد شرط التأثير وهو التجرد قلنا

في كل وجود يكون سببا للتأثير في العوارض التي يتخلف عنه لاجل فقد شرط يمكن حصوله معه وهو التجرد لانه مفهوم الوجود لا ينافي التجرد وهذا الجواب ضعيف لانا لا نسلم ان التجرد يمكن حصوله مع كل وجود فانه يجوز ان يكون في وجود الواجب مغاير لوجودات الممكنات قال الثالث ان وجوده معلوم الخ

اقول هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان وجوده الواجب زائد على ماهيته وتقريره ان تعالى وجوده كما معلوم لدينا واستدلالا وذاته غير معلومة فوجوده غير ذاته وفيه نظر لانا لا نسلم ان وجوده الخاص هو عبارة عن حقيقته معلوم بل المعلوم الوجود العام الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات ولا يلزم من العلم باللازم العلم بالملزوم قال احتج الحكماء بان وجوده الخ اقول احتج الحكماء

على ان وجوده تعالى عين ماهيته بان وجوده لو زاد على ماهيته لكان عارضا لماهيته فاحتاج الى موضوع الذي هو الماهية ضرورة فيكون ممكنا لان كل محتاج ممكن ولو كان ممكنا لاحتاج الى سبب وذلك السبب

ان كان سببا مغايرا وهو ذاته يلزم ان يكون ذاته متقدما على وجوده بالوجود لوجوب تقدم العلة الموجبة على المعلول بالوجود فيكون لذاته وجود قبل وجوده وينقل الكلام الى ذلك الوجود ويلزم التسلسل وان كان سببا مباينا اي غير ذاته يلزم ان يكون ذاته محتاجا في وجوده الى الغير فيكون ممكنا وهو باطل واجيب عن احتجاج الحكماء بان سبب وجوده هو العلة القابلة

اعني ذاته تعالى ولا يجب تقدم ذاته على وجوده بالوجود فان ماهيات الممكنات علة قابلة لوجوداتها مع انها غير متقدمة على وجوداتها بالوجود واجزاء الماهية علل لقوامها مع انه لا يتقدم اجزاء الماهية على الماهية ليس بالوجود فان وجود الجزء والكل واحد على مذهب الحكماء وفيه نظر اذ الفرق

واضح بين العلة الموجبة والعلة القابلة فان الاولى مفيدة للوجود والمفيد للغير شيئا لا بد وان يكون له ذلك الشيء والثانية مستفيدة للوجود والمستفيد للشيء لا بد وان لا يكون له ذلك الشيء والا يلزم تحصيل الحاصل

16

قال لا نسلم ان المفيد للوجود للشيء لا بد وان يكون له وجود قبل ذلك الشيء والا يلزم ذلك لو لم افاد الوجود

واما لو افاد لنفسه فلا اذ لا يلزم كون الشيء موجودا مرتين قلت الاحتياج الى العلة الموجبة على تقدير الوجوب هو وجوب متحققا لموجبيته ان العلة الموجبة للوجود هو الماهية فيكون الماهية مفيدة للوجود للغير

فيجب ان يكون له وجود قبل وجوده فيلزم التسلسل المذكور وله نسلم ان اجزاء الماهية ليست متقدمة عليها بالوجود كيف وقد صرحوا بان من علامات اجزاء الماهية تقدمها على الماهية بالوجودين الذهني والخارجي قال فرع اتصاف الشيء الخ اقول هذا الفرع يمكن ان يكون جوابا بالسؤال مقدر

وهو السؤال ان يقال لم لا يجوز ان يكون وجود الواجب زائدا على ذاته وسببه صفة قائمة بذاته ولصفة الوجود فلا يلزم تقدم قلت واجب الوجود على وجوده بالوجود ولا احتياج ذاته في وجوده الى سبب منفصل وتقرير الجواب فقولنا تعالى اتصاف الشيء بالوجود لما سبب منفصل لا على ان يكون

لاجل صفة قائمة بذلك الشيء فان قيام الصفة بذلك الشيء فرع على كون ذلك الشيء موجودا فيكون وجود ذلك الشيء سابقا على تلك الصفة فلو توقف كون ذلك الشيء موجودا الا لتلك الصفة على وجود ذلك الشيء ولزم الدور وهو انما يدل على كون وجود الواجب زائدا على ماهيته لما لو كان نفس وجوده فلا احتياج الى هذا او

الحق ان هذا اما تتمة لاحتجاج الحكماء او تذنيب لهذا البحث فيه تسميته بالفرع تعسف قال

الوابع في ان المعدوم الخ اقول لما فرغ من مباحث الوجود شرع في مباحث العدم فقولنا ان المعدوم الممكن ليس بثابت في الخارج حال العدم وهذا معنى قولهم المعدوم ليس بشيء لان المعدوم ان كان مساويا للمنفي او اخص منه لصدق المعدوم منفي وكل منفي ليس بثابت فالمعدوم ليس بثابت وهو المطلوب وان كان المعدوم اعم من المنفي فالمعدوم لم يكن نفيا صرفا والا لما بقي فرق بين العام والخاص فرقا اعني بين المعدوم والمنفي وهو مضبوط والعام يكون المعدوم نفيا صرفا فكان ثابتا والمعدوم معقول على المنفي لان القدر يعني المعدوم اعم من المنفي فيصدق المنفي معدوم والمعدوم ثابت فالمنفي ثابت هذا خلف واذا بطل كون المعدوم اعم من المنفي تحقق احد القسمين الاولين ويلزم المطلوب كما عرفت وفيه نظر لانه ان اراد بالمعدوم المعدوم الممكن فالحكم ممنوع لانه وبين المنفي مباينة وان اراد المعدوم المطلق فلم لا يجوز ان يكون اعم من المنفي ويكون نفيا صرفا قوله لو كان نفيا صرفا لم يبق فرق بين العام والخاص قلنا لا نسلم بل يمتاز الخاص عنه بانه ممتنع وجوده في الخارج دون العام لجواز حصوله

قال في المعدوم الممكن سلمنا أن المعدوم في نبوتا بوجه ما أي تكون لي للثبوت له أو وجدته من المعدوم الممكن في الخارج

في قولنا بعض المعدوم ثابت ومعناه يصح أن يكون كبرى في الشكل الأول احتج المعتزلة بأن المعدوم الخ

أقول احتج المعتزلة على أن المعدوم حالة العدم ثابت بحجتين الأولى أن المعدوم لكونه معلوما بعضه كطلوع

الشمس غدا الآن دون بعض ككثير من المعدومات التي لا تخطر ببالنا ولكونه مقدورا بعضه كالحركة

التي نقدر عليها دون بعض كالطيران إلى السماء ولكونه مرادا بعضه كارتفاع الحجب دون بعض

كعدم ارتفاع الرقيب لو لم يكن متميزا استحال الحكم على بعضه بأن الموجود على البعض مقابلا وكل

متميز ثابت لأن كل متميز يتصف بالتميز وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في الخارج فكل معدوم ثابت وهو

المطلوب الثانية أن الامتناع نفي محض لأنه صفة الممتنع الذي هو منفي وصفة المنفي نفي محض وإلا لزم قيام الوجودي

بالممتنع وهو باطل ولو كان الامتناع نفيا محضا كان الإمكان أمرا ثابتا لكونه نقيضا للامتناع ووجوب

كون أحد النقيضين ثبوتيا ولو كان الإمكان أمرا ثابتا لمعدوم الموصوف به أعني المعدوم الممكن

ثابت ضرورة وهو المطلوب وأجيب عن احتجاج المعتزلة بأن الاحتجاج الأول منقوض بالممتنعات

والخياليات والمركبات ونفس الوجود وتوضيح النقض أن يقال لو صح ما ذكرتم يلزم أن يكون

الممتنعات متحققة في الخارج لأنا نتصورها ونعقل امتياز بعضها عن بعض كما نعقل أن امتياز شريك

الباري واجتماع الضدين كامتياز المعدومات الممكنة مع أن الممتنعات غير متحققة في العدم ضرورة

وكذا يلزم أن يكون المتخيلات كإنسان ذي رأسين وإنسان عديم الرأس ثابتة في العدم بمثل هذا البيان

مع أنا نجزم بانتفائها وكذا يلزم أن يكون المركبات ثابتة في العدم لما ذكر لكن ثبوتها فيه محال إذ المركبات

عبارة عن مجموع الأجزاء ملاقية متماسة مع نعت مخصوص وذلك لا يتصور في العدم ضرورة وكذا يلزم

أن يكون وجودات منها أنها نعلمها قبل دخولها في الخارج متحققة في الخارج عند ما ذكر مع أن تكون الوجودات

غير متحققة في العدم لمناقضة الوجود العدم والحاصل أن التمييز الذهني لا يستدعي الثبوت الخارجي لنقوض

الأربعة وأجيب عن الاحتجاج الثاني بأن الإمكان والامتناع من الأمور العامة التي لا تحقق لها في الخارج

على ما سنبينه ولما كان كذلك فلا يلزم من ثبوت الإمكان الذي هو العقل للمعدوم الممكن ثبوته في الخارج

ضرورة قال الخامس في الحال إلخ أقول اتفق الجمهور على نفي الحال وقد عرف بعضهم وقال بالحال

القاضي أبو بكر من الأشاعرة وأبو هاشم من المعتزلة وإمام الحرمين أولا من وأحتجوا على ذلك بحجتين الأولى أن الوجود وهو مشترك بين

17

وهي التي لا جزء لها أولا أنها لا يكون مركبة وهي التي لها جزء والمركبة إما مركبة في الخارج أي ملتئمة من أجزاء متميزة

في الخارج بأن يكون وجود بعضها متميزا عن وجود الآخر وهي في نحوين كالإنسان المركب من البدن

والروح المتميز عن وجود البدن والذي تقدم فيه البيت ومن الأعراض كالمثلث المركب من الخطوط

الثلاثة فإن وجود كل خط متميز عن وجود الخط الآخر وهي المثال نظرا أو مركبة في العقل لا غير بأن لا

يكون في الخارج بأن التعقل يكون كالجواهر كالمفارقات مثل العقول لأن جعلنا الجوهر جنسا لها وذلك لأنه

لا بد لها من فصول تميز بعضها عن بعض ومن الأعراض كالسواد المركب من اللونية ومن خصوصية

السواد ومن قابضية البصر وهذه الأمثلة في الذهن لأن الذهن يحكم بأن اللونية فيه مغايرة لقابضية

البصر من حيث هي وأما في الخارج فلا امتياز لأن اللونية وقابضية البصر لو كانا محسوستين كان

الإحساس بالسواد إحساسا بمحسوسين ويتوسط بينهما ولو كان كل منهما محسوسا فقط كان الإحساس

إما إحساسا باللونية المطلقة وبقابضية البصر وهو كلها باطل وإن لم يكن شيء منهما محسوسا فإن لم يحصل

عند الاجتماع محسوس لم يكن السواد محسوسا أصلا وإن حدث فهو معلول لاجتماعهما خارج عنهما لكون

المعلول غير العلة فإن نفس ذلك والتركيب لا تكون في السواد بل هو في أعلم لو لاقى ما بالسواد إلا كان

الهيئة المحسوسة فعلم بأن أجزاء السواد لا يتميز بعضها عن بعض في الوجود إلا انه مفهوم له نظرا إلى الكتاب

ما يدل على أن الأجزاء إما أن يكون متداخلة بأن كان بينهما عموم وخصوص كالأجناس والفصول التي هي

أجزاء الأنواع أو متباينة إن لم يكن كذلك والأجزاء المتباينة إما متشابهة كوحدات العشرة المتشابهة

في الوصف أو متخالفة والمتخالفة إما محسوسة كالسواد والصورة أو متخالفة خارجية

محسوسة كأعضاء البدن وانضمام الأجزاء إما أن يكون وجودية ماسة أي لا يدخل العدم فيه مفهوما لها

ومعها أما حقيقية أي لا يكون فيها الأمور النسبية كما سبق مثال العشرة المركبة من الوحدات أو يكون إضافية

ما سواها كأجزاء الأقرب فإنه مركب من القرب وزيادة القرب وكل منهما إضافي أو يكون عدمية من الأجزاء

الجسمية والإضافية كالسرير فإنه مركب من الأجزاء الجسمية ومن الأخشاب ومن النسبة

التي بين الأخشاب المعتبرة في جمعها هيئة السرير وأما أن يكون الأجزاء بعضها وجوديا وبعضها عدميا

كأجزاء الأول فإنه يتحقق فرض ثبوتي يكون مبدأ للعدد ولا يكون له مبدأ قال فرع إلخ أقول

من فروع المباحث الانقسام المامسة الواحد وهو ما لا ينقسم البسيط قبل البسائط غير مجعولة إلى

يحمل حاعل لعلو كانت محمولة لكانت بخاصة اما بسبب حروف ولو كانت مختاصة اما بسبب لكانت
ممكنة اذ المجموع لا السبب هو الامكان عليها بسنية والامكان اضافة بعرض للشي بالقياس الى غيره فيستدعي
شيئين والبسائط ليس فيها شيئان والا لكانت مركبات فلا يعرض الامكان للبسائط قلنا الامكان
اعتبار عقلي كما يصح عروضه للبسائط باعتبار وجودها وذلك لا ينافي البساطة النوعية الخارجية للماهية المركبة
المركب ان قام بنفسه استقل الكل اجزائه اي يكون احد اجزائه قائما بنفسه وقام الباقي به كما هو كالكل المستقل
كالجسم المركب من الهيولى القائمة بنفسها والصورة القائمة بالهيولى لكونها حالة في الهيولى وكذا الحيوانية الا انه فانه
مركب من الحيوان القائم بنفسه والناطق القائم به لكونه حالا فيه وان قام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع اجزائه
المركب من اللونين كالجسم الاسود وقام بذلك الغير وقام البعض الآخر بالغير كالحركة
السريعة فان الحركة قائمة بالغير الذي هو محلها والسرعة قائمة بالحركة قال المركب القائم بنفسه يجوز ان
يكون جميع اجزائه مستقلا كالانسان المركب من البدن والنفس الناطقة فلا يلزم ان يكون بعض اجزائه
مستقلا دون بعض قلنا ذكر واحد فان في كل مركب لا بد من جزء يوجب الارتباط بين سائر
الاجزاء كالجزء الصوري مثلا وهو قائم ببقية الاجزاء فهنا الارتباط بينهما اعني تعلق البدن قائم بهما
قال الثالث هل يجب اي اقول هذا هو الفرع الثالث للماهية المداخلة الاجزاء قيل يجب ان يكون
الفصل علة لوجود الجنس والا فاما ان يكون الجنس علة للفصل فيلزم الفصل الجنس وهو باطل او لا
يكون الجنس علة للفصل ايضا فيستغني كل من الجنس والفصل عن الآخر فيمتنع التركيب منهما فلا
يحصل منهما ماهية مركبة في الخارج لوجوب افتقار بعض اجزاء المركب الى البعض لكن التركيب منهما
واقع فيكون الفصل علة لوجود الجنس وهو المطلوب قلنا المراد من العلة ما يتوقف عليه الشيء في الجملة
اي العلة الناقصة فنختار ان الجنس علة للفصل قوله فيلزم الفصل الجنس قلنا لا نم اذ اللازم من
علية الجنس للفصل هذا المعنى استلزام الجنس الفصل وانما يلزم ذلك لو كان الجنس علة تامة
للفصل والمراد بالعلة في قولنا العلة ما يوجب الشيء اي جميع ما يتوقف عليه الشيء اعني العلة التامة فنختار
ان كلا من الجنس والفصل ليس علة للآخر قوله فيستغني كل منهما عن الآخر قلنا لا نم ذلك اذ
لا يلزم من عدم علية احدهما للآخر نفي العلة الموجبة الاستغناء مطلقا اي استغناء كل منهما عن الآخر
لجواز ان يكون الفصل محتاجا الى الجنس كاحتياج العارض العام الى الجسم النامي فان كلا منهما ليس علة تامة للآخر مع انه لا بد منها

احتياجا الى الآخر قال الثالث والعشرون اقول هذا من مباحث الماهية بشرح في البحث
من الامور اللاحقة بها وهي التعينات اعلم ان الماهية من حيث هي لا تأبى
الشركة اي يجوز حملها على كثيرين والشخص يأبى الشركة اي يمتنع حمل الشخص على كثيرين فالشخص مغاير
للماهية فاذن في الشخص امر زائد على الماهية وهو التشخص والتعين ويدل على وجود التشخص والتعين
امران الاول على كون التعين امرا ثبوتيا اي في الخارج لان التشخص جزء من الشخص المعين الموجود
في الخارج فيكون التشخص موجودا في الخارج لان جزء الموجود موجود وهذا ضعيف لانه لا يدل
بالشخص الموجود في الخارج موصوف التشخص فلا يلزم من وجود الشخص لو لا يلزم من وجود الموصوف
وجود العارض والحكم بانه المجموع المركب منهما قال لم لا يجوز ان يكون التعين امرا عدميا لكان
عدم التعين ثم قال لو لم يكن عدميا للتعين ثم لكان عدما للاتميز العدمي فيكون ثبوتيا لان عدم العدم
ثبوت والعدمي بخلافه واذا كان التعين عدما للتعين ثم فيكون احد التعينين ثبوتيا لان ذلك التعين
الذي هو عدمه قد كان ثبوتيا فقط وقد كان عدميا يكون هو ثبوتيا لان عدم العدم ثبوت ولو كان
التعين ثبوتيا هل للتميز الآخر لو جمعه التعين جميعه ولذلك فتكون التعينات ثبوتية وهو المدعى
ولقائل ان يقول يمنع كل التعينات لو لوها بتلك التعينات في مفهوم التعين ثم بتحصيل التشخص
من انضمام التعين الى الماهية لان ضم الكلي الذي هو التعين الى الكلي الذي هو الماهية لا يفيد الجزئية
كما يقال الانسان العالم الزاهد الذي يتكلم كذا في وقت كذا في يوم كذا فهي كل منها شركة وفيه نظر
ثم قال لا نم ان اللاتعين امر عدمي وان سلم فلا يلزم ان يكون التعين واللاتعين احدهما عدميا كالامتناع
واللاامتناع والصانع لا يجوز ان يكون عدما الامر الثالث ولقائل ان يقول ذكر الامر الثالث لم لا يجوز ان
يكون مما يكون التعين امرا ثبوتيا لا عدم المعدوم ثبوت ولو كان امرا موجودا لكان يكون متعينا
فيكون موصوفا بالتعين الذي لا يكون موصوفا بعدمه قال واتفق المتكلمون اي اقول اتفق المتكلمون كون
التعين امرا ثبوتيا زائدا على الماهية محتجين بوجوه الاول ان التعين لو كان زائدا على الماهية لشارك افراد
المتعين في التعين لانه ح ماهية مشتركة بين افراده مقولة عليها وتمايزت تلك الافراد بعضها عن بعض
بتعين آخر فللتعين تعين آخر والكلام فيه كالكلام في الاول والزم التسلسل قلنا انه يعود عليه اوله
قولا عرضيا كالماهية المقولة على الجوهر والعرض كذلك فان التعينات متخالفة ومتمايزة بالذات لا بتعين آخر فلا حاجة

الاعتبار اخر فلا يلزم التسلسل الثاني ان التعين لو دل على الماهية فاختصاص هذا التعين بهذه الحصة
يستدعي تميز الحصة عن غيرها اي يتوقف على تميز الحصة فيتغير بها من الحصص والا لكان اختصاص
هذا التعين بهذه الحصة دون غيرها من الحصص ترجيحا بلا مرجح لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص التعين
بهذه الحصة لان تميزها بتعينها فيلزم الدور وينتقض هذا الدليل باختصاص الفصول بحصص الاجناس
اي لو صح ما ذكرتم من عدم اختصاص الفصول بحصص الاجناس بعين ما ذكرتم لكن الاختصاص حاصل
فلا يصح ما ذكرتم واجيب عن الدليل بان اختصاص الحصة بهذا التعين بعينه تميز الحصة مع الاختصاص
لا قبله حتى يلزم الدور الثالث ان التعين لو كان موجودا زائدا على الماهية فانضمام التشخص الى الماهية
يستدعي وجود الماهية لامتناع انضمام التعين الموجود الى المعدوم فوجود الماهية قبل لحوق هذا التعين ان كان
بتعين تعين اخر وينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل والا يتعين تعين اخر فيلزم وجود الماهية بدون التعين
وهو المطلوب واجيب بان الوجود انما يلحق الماهية مع التعين فلا يلزم التسلسل ولا الخلط وانما يلزم ذلك
لو كان لحوق التعين بالماهية متأخرا عن لحوق الوجود وهو ممنوع **قال** فرع قال الحكماء **اقول**
هذا فرع على كون التعين امرا وجوديا زائدا قال الحكماء الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في تلك
الماهية في شخص واحد اذ لو تعدد ت الاشخاص كان لكل منها تعين لا يوجد في الاخر فيلزم ان
تكون الماهية مستلزمة للتعينات المختلفة لكونها مقتضية لها لذاتها وهو باطل لامتناع اختلاف اللوازم
الكثيرة الواحدة والا اي وان لم تكن الماهية مقتضية للتشخص لذاتها فتعلق تشخص الماهية بتشخص
مولدها واعراض تكتنف بمولدها من الوصل والفصل والوضع والمكان والزمان والكم
الى غير ذلك لان تعليل تشخص الماهية بالمباين محال لان نسبة المباين عن الماهية الى جميع اشخاصها
على السوية فلو اقتضى اختصاص بعض بتشخص دون تشخص غيره لزم الترجيح بلا مرجح
وهو باطل وبالجملة في التعين ايضا لان كان متأخرا عن المحل والعام مقدم فيتعلق
بمحل التعين وهو المولد واعراضها المكتنفة لما ذكرنا فيتعدد الاشخاص بتعدد المولد قيل
عليه لو كون تشخص الماهية معللا بتشخص المولد وعوارضها فان تشخص المولد
ان تعلل بعوارضها لم يتعدد لزم الحكم بان الماهية لا تقتضي التشخص لذاتها انحصر نوعها في شخص
والا اي وان لم تعلل بعوارضها لزم تعلل تشخص مولدها وعوارضها فالمولد مولد لم وتسلسلت

19

المولد والحق انها لا تتعلل تشخص افرادها الماهية الا الى الفاعل المختار فانه يخص
بعض اشخاص كل ماهية بتشخص مناسب لها **قال** الفصل الرابع في الوجوب والامكان
اقول الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث وفي هذا الفصل مباحث
الاول في ان هذه الامور اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب والامكان
فلوجهين اما الاول فلانهما لو وجدا في الخارج ولم يكونا من الاعتبارات العقلية لكان نسبة وجود
الوجوب الى ما يتصف بالوجوب ونسبة وجود الامكان الى ما يتصف بالوجوب ونحو يكون الوجوب ممكنا
والامكان واجبا ولو كان كذلك لامكن الواجب لاتصافه بالوجوب الموصوف بالامكان ووجب
الممكن لاتصافه بالامكان الموصوف بالوجوب وهو محال فثبت ان نسبة وجود الوجوب
الى ما يتصف بالوجوب ونسبة وجود الامكان الى ما يتصف بالامكان ثم ننقل الكلام الى نسبة وجود الوجوب
الوجوب الى ما يتصف ونسبة وجود امكان الامكان اليها فيلزم التسلسل واما الثاني
فلان اقتضاء الوجود بحسب الذات الذي هو عبارة عن الوجوب اعني استحقاقه الوجود
لذاته ولا اقتضاء الوجود بحسب الذات الذي هو عبارة عن الامكان الذي هو محوج الى
الايجاد الذي هو سابق على وجود الممكن متقدمان بالذات على وجود الواجب ووجود
الممكن اعني ان الوجوب سابق على وجود الواجب لان ما لم يقتض الوجود اي لا يستحقه
لا يحصل له الوجود والامكان سابق سابق على وجود الممكن لانه سابق على الايجاد
لان الشيء ما لم يحتج في الوجود الى العلة لم يحصل له الوجود والايجاد سابق على وجود الممكن
بالبديهة فالامكان سابق على وجود الممكن فلو كان كل منهما امرا وجوديا لزم تقدم الصفة
على الموصوف في الوجود لكون وجود الواجب موصوفا بالوجوب ووجود الممكن بالامكان
وتقدم الصفة على الموصوف محال لان ثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف
في نفسه وفيه نظر لان الوجوب ليس متقدما على وجود الواجب بل هو عينه والمركب
بالامكان الامكان هو الامكان المستقل الذي هو ليس نفسه لوجود الممكن بل هو يتوقف على انه نفسه
ولئن كان المراد الجهة لم ليس المحوج الى السبب وليس بسابق على الايجاد لكونه متأخرا عن الوجود
لكونه نسبته وان ما هيته **قال** فعل مسا فصان الامتناع **اقول** عمل على الدليل على سبيل المعارضة

بان الوجوب والامكان لما اقتضيا الامتناع الذي هو عدمي لكونه محمولا على المعدومات فيكونان
ثبوتيين لان نقيض العدمي وجودي ضرورة قلنا نقيض ما يكون عدما لموجود خارجي
يكون موجودا لا نقيض الاعتبارات العقلية والوجوب ليس نقيضا لما يكون عدما لموجود
خارجي وكذا الامكان لكون كل منهما نقيض الامتناع والامتناع ليس عدما لموجود خارجي
بل هو من الاعتبارات العقلية قال واما العدم والحدوث اقول واما العدم والحدوث
فمن الاعتبارات العقلية فلانهما لو وجدا في الخارج لقدم القدم وحدث الحدوث و
الا لحدث القدم وقدم الحدوث فيكون القديم حادثا لاتصافه بالقدم واتصاف القدم
بالحدوث حينئذ فيكون الحادث قديما لاتصافه بالحدوث واتصاف الحدوث بالقدم وكلاهما
محال فاذا قدم القدم وحدث الحدوث فننقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث
ولزم التسلسل قال الثالث احكام الوجوب اقول البحث الثالث في احكام الوجوب لذاته
وهي اربع الاول ان الوجوب لذاته ينافي الوجوب لغيره اي الواجب لذاته لا يكون واجبا
لغيره لان الواجب لغيره هو الذي يرتفع بارتفاع الغير فلو كان الواجب لذاته واجبا لغيره
لوجب ارتفاعه بارتفاع الغير فلا يكون واجبا لذاته لان الواجب لذاته هو الذي
يستحيل ارتفاعه مطلقا الثاني من احكام الوجوب لذاته هو ان الوجوب لذاته ينافي التركيب
اي الواجب لذاته لا يكون مركبا لاحتياج المركب الى الاجزاء المغايرة للمركب لكون الجزء غير
الكل فلو كان الواجب لذاته مركبا لكان محتاجا الى الغير والمحتاج الى الغير ممكن لذاته فالواجب
لذاته ممكن لذاته هذا خلف قال الثالث من احكام الوجوب لذاته هو ان الوجوب لذاته لو وجد كونه ثبوتيا
كما هو مذهب الحكماء زائدا على الذات كما هو مذهب بعضهم ايضا لم يكن زائدا على الذات في الاعيان
لان الذات الذي هو عين كونه خارجا عن الذات فيما به واحتيج لكون المحتاج الى الغير ممكنا لذاته
فالواجب لذاته يكون ممكنا لذاته فالواجب لذاته يكون ايضا ممكنا لذاته لما عرفت وما قيل
على هذا الدليل من الاعتراض وهو ان الوجوب لذاته نسبة بين الذات وبين الوجود فيتأخر عن
الذات لامتناع كون المتأخر عن الشيء نفس ذلك الشيء وجزءه المتقدم عليه ينافي الفرض على
كون الوجوب لذاته ليس ينافي كونه امرا ثبوتيا لان النسبة لا تعقل الا بعد العدم كما يجيء في الرابع من احكام الوجوب

20

بالذات لان الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين اي لا يكون الوجود موجودا ان واجبا الوجود
ويستلزم عدمه نفي اشتراك الوجوب لذاته بين اثنين في الالهيات واثبات وحدانيته تعالى قال
فالواجب لو الواجب لوجوده اقول هذا ايضا دليل اخر على الثاني اي جواب سؤال مقدر وتقريره ان يقال
الوجوب لذاته خارج عن كونه مشتركا بين اثنين لكونه واحدا لان صفات الواجب تعالى كلها واجبة والا لكان ممكنا
عن ذاته وهو محال فيكون الوجوب مشتركا بين الواجب لذاته وبين صفاته فبطل قولكم ان الوجوب لذاته لا يكون
مشتركا بين اثنين والجواب عنه ان ذات واجب الوجود اذا اتصف بصفات فالوجوب الذاتي انما
هو للذات وحدها دون الصفات والصفات واجبة بالذات بمعنى انها لا تفتقر الى الذات قال
الثالث في احكام الامكان اقول البحث الثالث في احكام الامكان وهي اربع الاول ان
الامكان محوج الى السبب اي علة الاحتياج الى المؤثر انما هو الامكان لان الممكن لما استوى طرفاه
اعني طرف الوجود وطرف العدم بالنسبة الى ذاته امتنع ان يحصل وجوده الا لمرجح لامتناع الترجيح بلا
مرجح والعلم بامتناع الترجيح من غير مرجح بديهي فان قيل لو كان امتناع الترجيح من غير مرجح بديهيا
لكان عند العقل مثل تساوي الطرفين لان العلم الواحد نصف الاثنين وكون لقولنا النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان لكن لو عرضناه على العقل لم نجد في تساوي الطرفين وكذا التفاوت
يدل على تطرق الاحتمال اليه اجيب بان التوقف في امتناع الترجيح من غير مرجح ونحو قولنا الواحد
نصف الاثنين ونحوه من البديهيات عند العقل انما هو للالف بين البديهيات والاستئناس
معها دونه وذلك لا يقدح في بداهتها قال فعلة الحاجة ليست ثبوتية اقول فعلى هذا الدليل المذكور تكون الحاجة
الى المؤثر ليست ثبوتية لانها لو كانت ثبوتية لكانت ممكنة لامتناع صفة الممكن اذ يحتاج الممكن يحتاج
الى المؤثر لو كانت ممكنة فتكون لها حاجة اخرى وننقل الكلام الى تلك الحاجة ويتسلسل وايضا لو كانت
الحاجة امرا ثبوتيا لكانت متقدمة على الممكن الموصوف بالحاجة الذي نسبت الحاجة اليه لتقدم الحاجة
على تاثير المؤثر في الممكن لان الشيء ما لم يحتج الى المؤثر لم يؤثر المؤثر فيه وتاثير المؤثر متقدم على وجود الاثر
اعني على وجود الممكن لكن تقدم الحاجة على الممكن انما محال لامتناع تقدم الصفة على الموصوف فعلم
من هذين الدليلين ان الحاجة عدمية ولما كانت الحاجة عدمية فلا تكون لها علة لان الامر العدمي لا يحتاج
الى العلة والمؤثر ايضا ليست ثبوتية لان التاثير لو وجد لكان ممكنا لانه صفة المؤثر

وقسمه بعده وليت الاثر وكانت محتاجة الى المؤثر لاحتياج الصفة الى موصوفها والقسم الى المنقسم

فكانت ممكنة واذا كانت ممكنة فتعدد المؤثر الى مؤثر اخر ويتسلسل الكلام الى مؤثر المؤثر

وبين وان اذا كانت المؤثرية عدمية فلا يمكن ان يحصل بواسطتها اثر المؤثر وهو الممكن ضرورة وايضا

فان اثر الشيء في الشيء غير معقول لان التأثير حال الوجود ايجاد للموجود وايجاد الموجود تحصيل الحاصل وهو

محال وحال العدم يكون ايجاد الشيء حال عدمه وايجاد الشيء حال عدمه يقتضي حصول وجوده حال

عدمه فيكون جمعا بين النقيضين وايضا لو احتاج الوجود لاجل امكانه الى مرجح لاحتاج العدم ايضا لامكانه

الى مرجح لكن العدم نفي محض فلا يكون له مؤثر قال واجيب بانه اي اقول اجيب عن الاشكال

الاول بمنع كون الحاجة عدمية وعن الشكل الثاني بمنع كون المؤثرية عدمية بانه لا يلزم من عدمية الحاجة وعدمية

المؤثرية ان لا يكون ذات الممكن محتاجا وذات المؤثر مؤثرا لانه لا يلزم من عدم كون الموصوف وجوديا

ان لا يكون الشيء موصوفا به لكن العدول بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون الموصوف به امرا

معدوما وفيه نظر لانهم ما ادعوا ان الممكن لا يكون محتاجا حتى يتوجه عليهم ما ذكر بل قالوا ان الحاجة

ليست معللة بالامكان لكونها صفة عدمية مستغنية عن العلة وكذا ما في الوالث الشيء لا الممكن لا يكون مؤثرا

بل قالوا الممكن لا يصدر عن المؤثر بواسطة المؤثرية التي هي صفة عدمية وهذا لا يرد على التقسيم الاول بقول

المشكك الحاجة ليست امرا ثبوتيا والمؤثرية ايضا كذلك فوجب ان لا يكون الممكن محتاجا

والشيء لا يكون مؤثرا لكن عند الشيخ الى على الفرق بين قولنا ليس الشيء محتاجا ومؤثرا وبين قولنا

حاجته ومؤثريته عدمية فبطل ما ذكر ثم في تكون الجواب منع صحة قول الشيخ لا ما ذكره عن الشكل الثالث

فان المراد ان التأثير في وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لا ان وجود المؤثر يحقق وجود الاثر

فسقط ما ذكرتم من الترديد وفيه نظر لانه لو اريد بالاستتباع صدور وجود الاثر عنه او ما

لا ينفك عن الصدور فالشك باق بحاله وان اريد امرا ينفك عنه الصدور فذلك ينافي التأثير لغة

واصطلاحا واجيب ايضا عن الشكوك الثلاثة بجواب واحد وهو ان العلم بان شيئا ما

لو ترتب على شيء ابان نسبتها الى ان امر بديهي لا يبطل التشكيك وفيه نظر لانه مجرد دعوى

بل ادعاء الشيء لا يكفي في دلالته وعن الشكل الرابع بان العدم لو لم يوصف بالامكان فلا اشكال

اذ الكلام في الممكن والعدم ليس بممكن وان وصف بالامكان جاز ان يكون العدم اثر المؤثر ويكون المؤثر فيه

21

على ما سبق من التفسير وللصعوبة من الاشكال اي الشكل الرابع فيقال علية الحاجة هو الحدوث فقط

او الامكان مع الحدوث حتى يحتاج عدم العدم الممكن الى المؤثر ويحتاج الوجود وليس كذلك لان الحدوث صفة وتقبل

الوجود فيكون متأخرا عن الوجود لتأخر الصفة عن الموصوف والوجود متأخر عن تأثير المؤثر فيه ضرورة والتأثير

متأخر عن الحاجة لما مر فالحدوث متأخر عن الحاجة بمراتب فلا يكون علة للحاجة ولا جزءا من علتها

ولا شرطا لعلتها لكون هذه الامور متقدمة على الحاجة قال الثاني انه لا يكون احد طرفيه اي اقول

الحكم الثاني من احكام الامكان هو ان الممكن الموصوف به اي بالممكن لا يكون احد طرفيه اعني الوجود والعدم اولى به

لذاته بحيث يمكن تحقق الاولوية في وقوع ذلك الطرف لانه حينئذ اعني عند حصول الطرف الراجح ان امكن

طريان الطرف الاخر اعني الطرف المرجوح فاما ان يطرأ المرجوح لسبب فتعود الاولوية في حصول

الطرف الراجح الى عدم ذلك السبب فلا يكون تلك الاولوية كافية او يطرأ لا لسبب فيلزم ترجيح المرجوح

المرجوح بلا مرجح وهو محال وان لم يمكن طريان المرجوح كان الطرف الاول واجبا والمرجوح ممتنعا فلا يكون

الممكن ممكنا هذا خلف قال الثالث اي اقول الحكم الثالث من احكام الامكان هو ان الممكن

ما لم يجب صدوره عن مؤثره اي ما لم يجب صدوره عن علته التامة لم يوجد لانه لو وجد ولم يجب صدوره

عن العلة التامة امكن ان يتخلف عن العلة التامة لكن التخلف عن العلة التامة محال فامكان التخلف

يكون ايضا محالا لان الامكان لا يجوز لكن التقدير اعني تقدير صدور الممكن عن مؤثره يسمى الوجوب السابق

واذا وجد فلا بد من ان لا يقبل العدم والا يلزم الجمع بين النقيضين واذا لم يقبل العدم يكون واجبا

وهذا الوجوب يسمى الوجوب اللاحق ويقال له الضروري بشرط المحمول ايضا فالوجوب لاحقا

عرضا للممكن لا لذاته لان السابق انما عرض له بالنظر الى علته التامة واللاحق بالنظر الى وقت وجوده

فلا ينافيان تساوي نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن قال الرابع اي اقول الحكم الرابع

من احكام الامكان هو ان الممكن يستصحب الاحتياج الى المؤثر حالة البقاء لان امكان الموجب

للاحتياج الى المؤثر باق حالة البقاء ولو كان الموجب للاحتياج باقيا يكون الاحتياج باقيا

واما ان الامكان حالة البقاء باق فلان الامكان للممكن ضروري والا لجاز ان ينفك عنه فينقلب

الممكن اما واجبا او ممتنعا لان ما ليس بممكن منحصر فيهما وانقلاب الممكن واجبا او ممتنعا محال وايضا لو كان

ثبوت الامكان للممكن لا لامكان لاحتاج الممكن في حصول امكانه الى سبب يجب حصوله فيه لكن الاثر المؤثر فيه مسبوق بالامكان

لان الشيء ما لم يكن ممكنا تأثير المؤثر فيه ما لم تكن الامكان سابقا على نفسه والا محال ان يتم قبل

الممكن حالة البقاء مستغن عن المؤثر فما اثر المؤثر لكان في امر حاصل فيلزم تحصيل الحاصل وهو

محال اوفي امر متجدد فالحاجة الى المؤثر انما تكون لمتجدد دون الباقي فيلزم خلاف المفروض قلنا المراد

ما تكائر في دوام الاثر به وان تكون في وقت لا يلزم تحصيل الحاصل ولا خلاف المفروض قال الرابع في

العدم اي اقول البحث الرابع في القدم والقدم يتأتى تأثير الفاعل المختار الموصوف به اعني القدم

لان تأثير الفاعل المختار في شيء مسبوق بالقصد اليه وقصد الفاعل المختار مقارن لعدم الاثر فان

القصد الى ايجاد الموجود محال ولو كان مقارنا لعدم الاثر فيكون تأثير الفاعل المختار في شيء مسبوقا

بعدم ذلك الشيء فلا يكون ذلك الشيء قديما لان القديم ما لا يسبق وجوده شيء والحكماء انما اسندوا العالم

مع اعتقادهم قدمه الى الصانع لاعتقادهم انه تعالى موجب بالذات لا يفعل بقصد فالحاصل

ان الكل يتفقون على عدم جواز استناد القديم الى الفاعل المختار وجواز استناده الى الموجب ثم

المتكلمون اتفقوا على نفي القديم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة ولكن انكروا قدم

صفاته تعالى كلهم فالوا به في المعنى لانهم اثبتوا ان مع الله في الازل هو الاحمسة لا اول لها وهي الوجوبية

والحيية والعالمية والقادرية والالوهية وهي الخامسة حالة انتفيها انه تعالى متمز عن غيره بهذه الاحوال

الاربع مميز لذاته تعالى عن غيره فهي بهذا المعنى القديم صار اكثر ولعالى ان يقول هذا قول بشيخ

الاحوال فقط لا قول جميع المعتزلة ومع ذلك فان الاحوال ليست امورا موجودة في الازل فلا يكون

قدمه واعلم ان المصنف فسر القدم لانه سيفسر الحدوث وبعلم تفسيره من تفسير الحدوث

قال الخامس في الحدوث اي اقول البحث الخامس في الحدوث الحدوث هو كون

وجود الشيء مسبوقا بعدمه سبقا زمانيا ما يسمى حدوثا زمانيا وقد يفسر الحدوث بحاجة الشيء

في وجوده الى غيره ويسمى حدوثا ذاتيا والتقدم الصادق عليها في مقابلة بمعنى الحدوث الاصطلاحي

حصول الشيء على وجه لا يكون عدمه وانما قال زمان سابق على ذلك الحصول وانما عدم احتياج

الشيء في وجوده الى غيره وقال الحكماء الحدوث مطلقا لا الاولى اي الحدوث الزماني يستدعي تقدم مادة

اعني المحل الذي يكون هيولى او موضوعا ومدة اعني تقدم الزمان اما الاول وهو تقدم

المادة فلان امكان وجود الحادث موجود قبل الحدوث والا يلزم الانقلاب من الوجوب الذاتي

اوانه مساوق الذاتي اي الامكان وانه باطل فيكون لكل الامكان محل يوجد قبل المحدث يقوم به الامكان

وذلك المحل المادة فنعلم بان الحادث مسبوق بالمادة واما الثاني وهو تقدم المدة فلان عدم الحدث

قبل وجوده ليس القبلية ليست بالعلية لان عدم الشيء لا يكون علة لوجوده ولا بالذات اي التقدم

بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين لان المتقدم بالطبع يجتمع مع المتاخر وعدم الشيء لا يجتمع

مع وجوده ولا بالشرف لان العدم لا يكون اشرف من الوجود ولا بالمكان وهو ظاهر فهي بالزمان

فنعلم بان الحادث مسبوق بزمان واجيب عن الاول اي عن الدليل الدال على ان الحادث

مسبوق بمادة بان الامكان امر عدمي كما مر الا ان العدمي لا يستدعي محلا واجيب عن الثاني اي عن الدليل

الدال على ان الحادث مسبوق بزمان بان القبلية ليست منحصرة فيما ذكرتم حتى يتم ما ذكرتم بل قد يكون

بغير ذلك كقبلية اليوم على الغد فانها ليست بالعلية والذات لعدم اجتماعهما ولا بالشرف والمكان وهو

ظاهر ولا بالزمان لان الزمان لا يكون له زمان قال الفصل الخامس اي اقول الفصل الخامس في الوحدة

والكثرة وفي هذا الفصل مباحث الاول في بيان مفهومهما الوحدة والكثرة الوحدة هي كون الشيء بحيث لا ينقسم

الى امور متشاركة في الماهية وينقسم الى امور متشاركة كالعارض وما ينقسم اما امور متشاركة

كالكرباس والكثرة ما يقابل الوحدة وهي نوعها الوحدة نظير لوجوب وذلك لان يكون الكثرة المجتمعة

من الحلفاء وحدة اذ يصدق عليها هذا التعريف ثم الوحدة مغايرة للوجود ومقارنة للماهية

فان الكثير من حيث هو كثير موجود في انسان اي ما صدق من حيث انه كثير ليس بواحد له صادق كون

الشيء واحدا او كثيرا اسهد ولكن وكذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية بعين هذا الدليل وفيه نظر

لانه ان كان المراد بقوله الكثير موجود من حيث هو كثير فهو مسلم لكن الكثرة من حيث الوجود

وكذا الواجب ان الكلي الطبيعي للكثير موجود مسلم لكن لا يلزم كذب قولنا الكثير من حيث هو كثير واحد والوحدة

تأمل في الخارج لا اجرى بالواحد الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود في الخارج وهم فارقة التعبير

ولان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون النقيضان

اعني الوحدة والكثرة عدميين وهو محال لوجوب ان يكون احد النقيضين وجوديا وانا نقول كذلك بالوصل

وجودية والكثرة عبارة عن مجموع الوحدات فيكون الكثرة وجودية الصادقة فيه نظر الاول اما لا نسلم ذلك

لجواز ان يكون كل واحد من النقيضين عدميا كاللاعمى واللاعمي وعورض هذا الدليل الدال على ان الواجب موجود

بأن الوحدات ليست امورا ماسه الا الوحدات لو وجدت في الخارج لكانت متشاركة في كونها وحدات
لكون الوحدة مقولة على افرادها بالتواطؤ ومتميزة بخصوصيات مخصوصة بخصوصية كل واحد
منها فتكون زائدة على ماهيتها النوعية فتلك الخصوصيات هي وحدات اخر فتكون للوحدات وحدات
اخر وينتقل الكلام الى وحدات الوحدات ويلزم التسلسل والقائل ان يقول وحدة الوحدة نفس الوحدة
كما ان وجود الوجود نفس الوجود فلا يلزم التسلسل والحق عندي ان المفهوم للوحدة والكثرة
من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الخارج قال في الوحدة اي اولا متقارن على تحقق الوحدة
والكثرة اعلم ان الوحدة مقابلة للكثرة ضرورة فوجب ان نحقق ان التقابل بينهما على اي انحاء
التقابل هو فحقق ما ذكر هذا عن بيان اقسام التقابل لما عرفت هنا نقول الوحدة لا تقابل
الكثرة بحسب الذات اذ ليس تصدقهما عدم الاخرى والا امتنع الجمع بينهما فلا تقابل بينهما بالايجاب
والسلب ولا بالعدم والملكة لوجوب ذكرهما ولا ضدا للاخرى ولا متضايفان لتقوم الكثرة بالوحدة
وامتناع تقوم احد الضدين او المتضايفين بالآخر فلا تقابل بينهما بالتضاد والتضايف
ليس بينهما تقابل باحد من الوجوه الاربعة فلا تقابل بينهما بحسب الذات اصلا لانحصار اقسام
التقابل في الاربعة كما سيجيء بل انما كان احدهما مقابلا للاخرى لكون الوحدة مكيالا للكثرة
اذ الكثرة انما يقدر بالواحد فكون الوحدة مكيالا للكثرة اضافة عرضت للوحدة فالتقابل بينهما
بالتضايف لاجل من الاضافة العارضة له بحسب ذاتيهما قال الثاني في اقسام الوحدات اقول
البحث الثاني في اقسام الوحدات الواحد اي المعروف عليه ذلك ان منع نفس مفهومه عن حمله على
كثيرين فهو الواحد بالشخص كهذا الانسان الواحد وان لم يمنع نفس مفهومه عن حمله على كثيرين فهو
الواحد من وجه وكثير من وجه لانه يصح ان يكون الشيء الواحد كثيرا او واحدا من جهة والجهة الوحدة
ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة بان تكون مقولة على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو
فهو الواحد بالنوع كافراد الانسان المتحدة في ماهيته وان كانت جزءا من ماهية تلك الكثرة فهو
الواحد بالجنس ان كانت مقولة على مختلفات الحقائق في جواب ما هو كافراد الحيوان المتحدة في ماهيته
او الواحد بالفصل ان كانت مقولة في جواب اي شيء هو في ذاته كافراد الانسان المتحدة في النطق
وان كانت جهة الوحدة خارجة عن ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالعرض او الواحد بالوصف او الواحد بالمحمول كالاتحاد والنقطة

ولئن كان احدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالمقابل
الوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه كالبصر والعمى بالنسبة الى زيد اعتبر في ذلك وجود الموضوع
في وقت يمكن اتصافه بذلك الامر الوجودي كالتحي وعدم اللحية بالنسبة الى الانط لا الى الطفل فملكة
وعدم مشهور وان لم يعتبر لا هذا ولا ذاك فسلب وايجاب كقولنا زيد كاتب وليس زيد بكاتب
في دليل حصر المتقابلات في الاربع المذكورة نظر اذ لم نجد ما يكون عدميا كالعمى واللاعمى
قيل السواد من حيث انه ضد البياض من قبيل المضاف اذ الضدية من الامور النسبية فلا يكون من قبيل
الضدين بل كما ذكر لم قلنا المضاف هو نفس السواد اي نفسه كونه ضدا للبياض لا نفس السواد
لان السواد من حيث هو غير مضاف للبياض قبل التقابل من حيث انه متقابل فهو من تحت
المضاف لان التقابل انما يعرض بين الشيئين فلو يكون المضاف هو خارجه كما ذكر لم والا يلزم
ان يصير الاخص من الشيء اعم منه لان التقابل عبارة عن ذات عرض له التقابل فهنا شيئان
احدهما ما صدق عليه التقابل اعني الذات المعروضة للتقابل والثاني نفس التقابل فالمضاف هو
تحت ما صدق عليه التقابل اعني الذات وحمل وهو ليس من المضاف لصدقه على الضد والايجاب
والسلب الصادق تحت المضاف اما التقابل نفسه او كلاهما اعني الذات مع التقابل لا الذات
وحده والا يلزم صيرورة الاخص من الشيء اعم منه قال الفرع الاول اي ما اورد من فروع
على المباحث المتقدمة الفرع الاول المثلان لا يجتمعان في محل واحد والا لاتحدا بحسب العوارض
ايضا كما اتحدا بحسب الماهية لان نسبة جميع العوارض الى كل واحد منهما على السوية ضرورة ان كلها
واحد وكل ما تعرض عارضا لاحدهما يكون عارضا للآخر اذ عروضه لاحدهما دون الآخر ليس اولى
من العكس واذا اتحدا لم يكن احدهما غير الآخر فلا يكون المثلان مثلين قال الثاني التقابل
اي اقول الفرع الثاني التقابل بالذات بين السلب والايجاب على كل واحد من الضدين والمتضايفين
اي تقابل الآخر لاجل ان وجود الآخر مستلزم لعدمه مثلا السواد انما يقابل البياض لاستلزام البياض
عدم السواد فلو اجتمعا يلزم اجتماع السواد واللاسواد اعني السلب والايجاب ولا الابوة
انما تقابل البنوة لا لاجل انه فلو اجتمعا يلزم اجتماع الابوة واللاابوة اعني السلب والايجاب والا
اي وان لم يستلزم وجود احدهما عدم الآخر لم يكن بينهما تقابل بل كانا كسائر المتباينات والله اعلم

واعلم ان المصنف لم يتعرض للعدم والملكة لظهور استلزام احدهما عدم الآخر وذكر قال الكاتب

اقول الفرع الثالث السلب والايجاب لا يتصادقان ولا يتكاذبان بشرائط مذكورة في الكتب المنطقية

واما المتضادان فيتكاذبان بسبب خلو المحل عنهما كالحيوانات الممتنع لونها فلا يقال لها انها ابيض او اسود والضدان يتكاذبان بسبب عدم المحل فان الحجر لو عدم لم يكن اسود ولا ابيض ويتكاذبان المتضادان بسبب اتصاف المحل بالوسط سواء عبر عن الوسط باسم محصل كالفاتر فانه اسم لما هو خال عن كيفية الحرارة والبرودة او لا يعبر عنه باسم بل يعبر عنه بسلب الطرفين كاللاعادل واللاجائر ويتكاذبان ايضا بسبب خلو المحل عن الجميع اعني الطرفين والوسط كالجسم الشفاف فانه خال عن جميع الالوان والعدم والملكة يتكاذبان بسبب عدم الموضوع مطلقا فلو لم يوجد زيد لم يكن بصيرا ولا اعمى ويتكاذبان ايضا بسبب عدم الموضوع للملكة بحسب شخصه او نوعه او جنسه كالحجر فلا يقال له انه بصير او اعمى قال الرابع

اقول الفرع الرابع المتضادان يتبادلان زمانا ... وعكسا اي تكون علة كل منهما مستلزما لعدم الاخر رفع كل منهما مستلزما لرفع الآخر والمتضادان قد يستلزمان المحل على البدل اي تكون احدهما لا بعينه لازما للمحل فيتعاقبان على المحل كالصحة والمرض عند من لا يقول بالحالة الثالثة وقد لا يتعاقبان على المحل كالحركة في الوسط والحركة الى الوسط فانهما ضدان وليسا بمتعاقبين لان الجسم الثقيل لا يخلو عن كل حركة ما عن الوسط ما عن الوسط وقد يلزم احد الضدين بعينه المحل كبياض الثلج قال الخامس الاستواء

اقول الفرع الخامس الاستواء دل على ان التضاد لا يكون الا بين نوعين اخيرين داخلين تحت جنس واحد كالسواد والبياض فانهما نوعان اخيران داخلان تحت جنس واحد وهو اللون وكذا الاستواء دل على ان المتنافيين لا يتضادان ... شيء واحد وفي هذا الاخير نظر فان الحركة من الوسط والسكون امران متنافيان يتضادان في شيء واحد هو الحركة اما الوسط كما اعترف المصنف الآن قال

الفصل الرابع في العلة والمعلول اقول في العلة والمعلول وفي هذا الفصل مباحث الاول في اقسام العلة اعني ما يحتاج الشيء مطلقا وهي اربعة لان ما يحتاج اليه الشيء اما ان يكون جزءا من الشيء او لا يكون جزءا والاول اما ان يكون الشيء به بالفعل وهي الصورة او يكون الشيء به بالقوة وهو المادة وتسمى المادة العنصر لكونها اصلا للمركب ... والقابل ايضا لكونها قابلة للصورة والثاني اما ان يكون مؤثرا في وجود الشيء وهو الفاعل او مؤثرا في مؤثرية الفاعل وهو الداعي والغاية اذ الغاية هو الذي اوجب على الفاعل

ايجاد المعلول لان الباني عالم بحصول فائدة وجود البيت لم يوجد ... قال الكتاب ونعدد العلل والمعلولات

اقول البحث الثاني في تعدد العلل والمعلولات اعلم ان العلة المستقلة وهي التي لها العلة التامة عبارة عن جميع ما يتوقف عليه وجود الشيء اذا عرفت هذا فنقول المعلول الواحد بالشخص لا يجتمع عليه علل مستقلة والا لزم ان يتوقف اثنان والا لاستغنى المعلول بكل واحدة من تلك العلل عن كل واحدة منها وذلك لانه لو اجتمعت العلل فلو تحققت احدى العلتين وجب صدور المعلول عنها لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة فيستغنى بذلك عن العلة الثانية وكذا يجب صدوره عن العلة الثانية عند تحققها فيستغني بالعلة الثانية عن العلة الاولى فيكون مستغنيا عن كل واحدة منهما ومحتاجا اليهما معا وهو محال والمعلول الواحد بالنوع يجوز ان يكون تعليله بعلتين مختلفتين كالمتضادين فان مضادة السواد البياض تخالف مضادة البياض السواد مع انهما معلولتان لذلك السواد والبياض وهما مختلفان وفيه نظر والمركب قد يتعدد آثاره لتعدد الآلات كالنفس الناطقة فانها يصدر عنها احساسات مختلفة وحركات بحسب الاعضاء التي هي آلاتها او لتعدد المواد كالعقل الفعال فانه يصدر عنه آثار مختلفة في الكائنات بحسب المواد والقوابل ولكن لم يتعدد الآلات والمواد فمنع تعدد آثار البسيط جمهور الحكماء وتمسكوا بانه لو صدر عنه امران لكان مصدرية هذا غير مصدرية ذاك اي مفهوم كونه مصدرا لاحدهما غير مفهوم كونه مصدرا للآخر لجواز ان يعقل احد المفهومين دون الآخر فان دخل هذان المفهومان او احدهما في ذات العلة البسيط لزم التركيب وهو محال لاستحالة تركيب البسيط ولئن خرج كل واحد من المفهومين عن ذات البسيط كانا معلولين لذلك البسيط لان اللوازم معلولات الملزومات وحينئذ يعود الكلام في ان مفهوم كون البسيط مصدرا لاحد المفهومين غير مفهوم كونه مصدرا للمفهوم الآخر ويلزم التسلسل وهو باطل والجواب ان المصدرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج لانها من قبيل الاضافات وهي غير متحققة في الخارج كما سيجيء ولا يلزم فيه التسلسل وعورض متمسك الحكماء بان الجسم يقتضي الحيز اي الحصول في المكان المطلق ويقتضي قبول الاعراض الوجودية عندكم مع انه طبيعة واحدة فيكون البسيط مصدرا متعددا

لامرين فتطابق قول الحكماء وانما كان قبول الاعراض الوجودية لكن قبول الاعراض الذي هو له بداية البساطة كمقامات
البنية للموصوف بجلوه كهو ما جانب الحكماء عن الخارج ما كان لم تكن الطبيعة بسيطة بل هي مركبة من الهيولى و
الصورة وذلك لانه مركبة فلا لذلك نقضنا **قال** نعم من الوقف اي **اقول** البحث انما يتعرض للوقف بين حرارة المؤثر المؤثر
وشرط الوقف من حرارة المؤثر وشرط هو لمن حرارة ما يتوقف عليه ذلك المؤثر والشرط فانه موقوف عليه بالاثر
المؤثر لا يحصل ذاته لا لسوكنية للنار فان تحقق كون النار غير موقوف عليها بل تاثير النار فيها بالشرط
موقوف عليها **قال** كون فعل الشيء الواحد **اقول** البحث ان فعل الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا لان الفاعل
وحيث انه لما لم يستلزم المعلول لكن نسبته الى المعلول بالامكان والقابل من حيث هو قابل يستلزم المعلول
لكن نسبة المعلول بالوجوب فلا يكون الفاعل قابلا والصا المقبول عن الفعل ولا يكون مصدرا لا مصدرا
للاخر وما يدل على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلما كان الجواب عن الاول قد ذكرنا من الدليل
تجد ان قال العاقل من حيث هو قابل له يكون فاعلا من حيث هو فاعل ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الشيء الواحد
قابلا وفاعلا لان اعتبار القابل غير اعتبار الفاعل فما عنا اعتبار الفاعل له يكون مستلزما وباعتبار الفاعل
يكون مستلزما وهذا ليس بمنكر لان عدم استلزام الشيء امرا باعتبار لا ينافي استلزامه باعتبار آخر الحق
استلزام شيء شيئا وعدم استلزامه له باعتبار والكلام لا على ما ذكرنا فانه نسبة القابل الى المقبول
بالامكان العام الذي لا ينافي وجوب الاستلزام والجواب عن الثاني هو ان الجواب لكن البسيط متعدد الاثار

قد سبق **قال الباب الثالث في الاعراض** وفيه فصول الحد

اقول هذا هو الباب الثالث من ابواب الاعراض وفي هذا الباب فصول ثلاثة المباحث
الكلية للاعراض وهي المباحث التي لا يختص بنوع منها وهي في البحث الاول في تعديد اقسام
الاعراض المشهورة انحصار الاعراض في المقولات التسع اولها الكم وهو عرض يقبل القسمة لذاته
فان كان غير قار سمي منفصلا والمقادير ويسمى متصلا فقولنا لذاته احتراز عما يقبل القسمة لا لذاته
وسمي بما ليس الفصل الكل لهذا الباب حيث يتميز اقسام الكم بالعرض وثانيها الكيف وهو عرض
لا يقبل القسمة لذاته احتراز عن الكم سوف نتصور على تصور غيره له لولا فقولنا لا يقبل القسمة لذاته احتراز
عن الكم وقولنا لا يتوقف تصوره على تصور غيره احتراز عن الاعراض النسبية واعلم ان المصنف
والسمرقندي قد غفلا عنه فيجب ان يزاد في تعريف الكيف بعد قوله لا يقبل القسمة لذاته وهو قولنا

25

والاقيسة ليجي عنه الخط والوضع وهو نسبة مجموعها والهيولى الاين وهو حصول الشيء في المكان
ككون زيد في الدار فقولنا في المكان احتراز عن المتى وانما لم يذكر مقابل الاين بخلاف بقية
المقولات لوضوحه ورابعها المتى وهو حصول الشيء في الزمان ككون الكسوف
في وقت كذا فقولنا في الزمان احتراز عن الاين وخامسها الوضع وهو الهيئة الحاصلة
للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى الامور الخارجة اي تكون بسبب نسبة
الاجزاء لاجل ما في المحاذاة والموازاة والانحراف والقرب والبعد بالقياس الى الجهات
العالم كالقيام والاستلقاء فقولنا بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض احتراز
عن الكم الذي لا يحصل بسبب نسبة كسائر الاعراض وقولنا والى الامور الخارجة ليتميز
الانتصاب فان الانتكاس وسادسها الاضافة وهي النسبة العارضة للشيء بالقياس الى نسبة اخرى
كالابوة والبنوة فان الابوة انما يعقل بالقياس الى البنوة وبالعكس فقولنا بالقياس الى نسبة اخرى
يخرج سائر الاعراض النسبية وسابعها الملك ويقال له الجدة وهو الهيئة الحاصلة بسبب ما يحيط به
ويتحول بانتقاله كالتعمم والتقمص فانه هيئة حاصلة للشيء وهو التعمم والتقمص بسبب شيء آخر وهو
العمامة والقميص فان كلتيهما محيط بالتعمم والمتقمص وينتقل بانتقاله فقولنا بسبب ما يحيط به احتراز
عما لا يحيط به كالدرهم الذي يكون في يد زيد وقولنا ينتقل بانتقاله فقولنا احتراز عما لا ينتقل
بانتقاله مثل البيت فان نسبة الشخص اليه لا تنتقل بانتقاله الملك في هذا الاصطلاح وثامنها ان يفعل وهو
كون الشيء مؤثرا في غيره كالقاطع ما دام قاطعا وتاسعها ان ينفعل وهو كون الشيء متأثرا عن غيره
كالمنقطع ما دام منقطعا وذكر الكاتبي انه انما اختار لهما ان يفعل وان ينفعل لا الفعل والانفعال المؤثر
وهذا اسمي الفعل والانفعال لان الفعل والانفعال قد يقالان على ما انقطع منهما والتأثير كم
كما يقال قطع بمعنى انه حصل منه القطع عنه وكذا الانفعال وهذا النوع احتراف بعد السؤال
وحصول ان يفعل وان ينفعل فلا يقالان على الشيء الا حال ما هو يؤثر وتأثر عن غيره
وهذا الكلام لا وجه له لان العربية لا تحسب الاصطلاح الا ان يتبعه دلالة الفعل على التجدد
وحصر المقولات وانما قال في المعنى المشهور انحصار الاعراض في المقولات التسع لان انحصار
الاعراض فيها غير برهاني بل مشهور عند ارباب الصناعة ولهذا اختلف المذاهب في المشهور
عند الحكماء

26

اذا دام الجسم عرضي انما يكون اسفل اذا كان الجسم حاصلا فوق فلا يصح ما ذكر من الدليل ونقض الجواب
بان الاضافة العرض بخلاف ما في الجسم فان علة تخصص الجسم مادته المعينة كما عرفت ايضا في فصل الماهية
واما صاحب الحيز ليس في تخصصه بالحيز ... وهو حاصل باعتبار الحيزين قال الثالث قيام
العرض بالعرض اقول البحث الثالث من المباحث المشهورة المشتركة بين الاعراض في قيام العرض
بالعرض منع المتكلمون قيام العرض بالعرض متمسكين بان المعنى من قيام شيء بشيء هو حصوله في
الحيز تبعا لحصول محله في ذلك الحيز كقيام السواد بالجسم فلو قام عرض بعرض وجب حصول
عرض في حيز تبعا لحصول عرض آخر فوجب ان يكون المتبوع في التحيز عرضا لكن المتبوع
في التحيز لا يكون الا جوهرا لان الجوهر هو المتحيز بالذات وهذا التمسك ضعيف لانه لم يبين
ان معنى القيام بالعرض ما ذكر ثم بل معنى القيام هو الاختصاص الناعت كما يعرف بالنسبة الى
الحركة فانها مختصة بالحركة ناعتة لها فيقال الحركة سريعة والدليل على ان المعنى بالقيام ما ذكرنا
لا ما ذكر هو اتفاق العقلاء على ان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه وان سلم ان القيام
عبارة عما ذكر لكن لا نسلم انه لا يجوز ان يكون تحيز محل العرض تبعا لتحيز محل آخر وهو كذلك للون فانه
حاصل في الحيز بواسطة حلول محله وهو السواد في الحيز والسواد الحاصل حاصل في الحيز بواسطة
حلول محله وهو الجسم في الحيز احتج الحكماء على جواز قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطء
عرضان قائمان بالحركة التي هي عرض فيتحقق قيام العرض بالعرض لوقوعه والدليل على ان قيام
السرعة والبطء بالحركة دون الجسم هو ان المنعوت بهما هو الحركة دون الجسم لان بعض الحركة
سريعة او بطيئة دون الجسم وفيه نظر لان ذلك انما يتم ان لو كان القيام عبارة
عن الاختصاص الناعت اما لو كان عبارة عما ذكره المتكلمون فلا قال الرابع في بقاء الاعراض
اقول البحث الرابع من المباحث المشتركة بين الاعراض في بقاء الاعراض منع الشيخ ابو الحسن
الاشعري بقاء الاعراض وتمسك في هذا المطلب بدليلين الاول ان البقاء عرض فلو بقيت
الباقي فلا يقوم العرض بالعرض ... ان العرض لو بقي لامتنع زواله لان العرض لا يزول
لنفسه اي لا يكون ذاته مقتضيا لعدمه لانه لو زال لنفسه لكان ممتنعا وقد كان قبل
الزوال ممكنا هذا خلف فينقلب الممكن ممتنعا وهو محال لاستحالة ان ينقلب الممكن ممتنعا ولا يزول لمؤثر

ان المقولات ... في بلدة الكم والكيف والاضافة قال المصنف ... واعلم ان الوحدة والنقطة
عارضان ... المقولات وانت تعلم انه لا يلزم خروجهما عنها الا ان اقتصر الكيف بما ذكرنا اما
لو اقتصرنا ذكره المصنف لم يلزم خروجهما عنها لما ذكرنا ولكن حيث ... من المقولات ... غير
... المقولات او بعضها فقوله ... عنها ...
... عرضا ... العرض ... جنسا ... المقولات ... البيان
فلو كان ... العرض جنسا لتسع المقولات لكان داخلا في ذاتي الشيء لا يثبت الا بالبرهان
... امتناع الانتقال الخ اقول البحث الثاني من المباحث المشتركة بين جميع الاعراض في امتناع
الانتقال عليها احتج على امتناع الانتقال على الاعراض جمهور العقلاء واحتجوا عليه بان تشخص
الافراد الاعراض يحتاج الى علة بيانه ان التشخص امر ثبوتي زائد فتشخص افرادها ليس
لنفس ماهياتها ولا لشيء من لوازم تلك الماهيات والا لزم انحصار انواع الاعراض في الاشخاص
اي لا يوجد من كل نوع من تلك الاعراض الا شخص واحد لما عرفت في فصل الماهية لكن انواع الاعراض
غير منحصرة في الاشخاص ... تشخص افرادها بالعوارض اي التي فيها لان حلول تلك
العوارض فيها يتوقف على تعينها وتشخصها لكن المحل ما لم يتشخص لم تحل فيه العوارض فلو توقف
تشخصها على تلك العوارض لزم الدور وانه باطل ... علم ان تشخص تلك الافراد لمحالها
فلا ينتقل تلك الافراد عن تلك المحال لانها لو فارقت ... تشخصها فلا تبقى تلك الاعراض
موجودة ... قلت
المعارف الى الجميع على السواء فلا يكون علة للتشخص ... والا لزم الترجيح بلا مرجح
قلنا ... ان يكون ... تلك الاعراض في ... محلها ...
... حلول تلك العوارض على تعينها ... حلول
تلك العوارض ... اشارة الى جواب سؤال مقدر
وتقريره ان يقال ... الدليل يقتضي امتناع الانتقال على الاعراض ...
يقال تشخص الافراد الجسم ليس لماهياتها ولا لشيء من لوازمها والا انحصرت انواع الجسم
في اشخاصها ولا لعوارضها ... حلول تلك العوارض على تعينها ... ان لا ينتقل

موجب وجودي كطريان الضد على المحل اي يكون بسبب زوال العرض طريان الضد على المحل

لان وجود الضد الطاري في المحل مشروط بعدم الضد الاول عن المحل فلو تعلل عدم الضد

الاول بوجود الضد الطاري يلزم الدور ولا بزوال ايضا لمؤثر عدمي كزوال شرط فان

شرط العرض هو الجوهر فيعود الكلام اليه بان نقول عدمه لا يكون لمؤثر وجودي ولا لعدمي

لان عدمه يكون لانتفاء شرط وذلك الشرط ان كان عرضا يلزم الدور والا يلزم وان كان جوهرا

كان عدمه ايضا لانتفاء شرط هو جوهر وذلك يستلزم اشتراط كل جوهر بجوهر آخر الى غير النهاية

فيلزم التسلسل والانح واعلم ان المصنف اقتصر على الشق الاول من الترديد اي اقتصر

على لزوم الدور وعدم تعرضه لزوم التسلسل لا يلزم بذلك لقائل بالاختيار كما يقال الله

يعدمه لان الفاعل بالاختيار لابد له من اثر يوجده والا لم يكن مؤثرا فيكون موجدا ولكن

الاثر لا يعد فيه وقد عرضناه بعد ما سبق فعلم ان العرض لو بقي لامتنع زواله لكنه لا يمتنع زواله

هو ولا يحكم ببقاء الاعراض وهو المطلوب والجواب عن الدليل الاول بمنع المقدمة الاولى

لان البقاء عرض قائم بذلك الباقي وان سلم لكن لم لا يجوز قيام العرض بالعرض وما ذكر ثم

لبيانه فقد بينا ضعفه والجواب عن الدليل الثاني بان عدم الوصف لنفسه في ذلك العرض

بعد زمان الحدوث في زمان معين بعد ان يبقى اذ منه كثير وكذا استدلالكم قلتم لان الوصف

حال الوجود في الزمان الاول لم قلتم انه يمتنع الوجود في الزمان الثاني وايضا الالزام مشترك

بان نقول زوال العرض ممكن لانه لا يزول لذاته ولا لموجب وجودي ولا لمؤثر عدمي و

لا لفاعل بالاختيار بعين ما ذكرتم او نجيب بان عدم العرض لعينه مؤثر مما ليس عن محله

اي لا نم ان المؤثر لو كان موجبا وجوديا يكون طريانا للضد لم لا يجوز ان يكون امرا منافيا

عن محله يطرأ على المحل او بان عدم العرض لعينه انتفاء شرطه ولا يجب ان يكون

ذلك الشرط جوهرا اذا اختار شرط العرض في الجوهر يتم ان ذلك الشرط عرض غير مستمر فان

الاعراض عندنا قسمان منها ما يجوز بقاؤها كالالوان والطعوم ومنها ما لا يجوز بقاؤها كذلك

كالحركات والاصوات فاذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يعدم ما لا يبقى من الاعراض شرط

لوجود ما يبقى منها فعند انقطاعها ينعدم الباقي لزوال شرطه ولا يلزم ان يشترط الجوهر لكان

هو الوصف يلزم الدور قوله لان يكون الوصف الذي هو شرط الجوهر عرضا غير الوصف الذي هو مشروط به

اي العرض الذي اذا زال زال الجوهر

او بان عدم الوصف لعينه فاعل بالاختيار قوله بدلها من اثر يوجده فلما لا يمكن قوله

لان يكون اثره عدما متقدما اي يكون اثره نفس الاعدام وقد تمسك النظام بهذا الدليل

الذي ذكرناه من وجوه في امتناع بقاء الاجسام قال الخامس في امتناع قيام الوصف الخ اقول

البحث الخامس من المباحث المشتركة بين الاعراض في امتناع قيام الوصف الواحد بمحلين فنقول

لو جاز قيام الوصف الواحد بمحلين لجاز حلول الجسم في مكانين اذ لو جاز في العقل ان يكون

الوصف الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك المحل جاز ان يكون الجسم الحال في هذا المكان

هو الجسم الحال في ذلك المكان والثاني باطل بديهة فكذا المقدم وفيه نظر لانه قياس الاعراض

على الاجسام في الحلول في المحال غير معقول لعدم الجامع ولذا جاز ان يقال بامتناع اجتماع

الوصفين في محل واحد قياسا على امتناع اجتماع الجسمين في مكان واحد ولكن اجتماع الوصفين

في محل واحد جائز اتفاقا كالسواد والحركة فان قلت العلة الجامعة للتشخص افتقار الاعراض

الى الاجسام التي تكون محالا لها كما مر في بيان امتناع انتقال الاعراض فلو تعدد الوصفان لاتحد

الجسمان لامتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد بالذات وقد مر جوابه

ثمة نجوز ايضا لو جاز قيام الوصف الواحد بمحلين لامتنع الجزم بان السواد المحسوس في هذا

المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بمحلين والتالي

باطل فالمقدم مثله وفيه نظر لان العقل يجوز قيام الوصف الواحد بمحلين كيف يلزم انتفاء

الثاني وايضا لو جاز قيام الوصف الواحد بمحلين يلزم اجتماع علتين مستقلتين على شخص واحد

بناء على ان العلة المستقلة للتشخص افتقار الاعراض الى محالها كما مر في بيان امتناع الانتقال

على الاعراض لكن اجتماع علتين مستقلتين على شخص واحد محال كما مر في بحث

العلة والمعلول فلا يجوز قيام الوصف الواحد بمحلين وفيه ما قد عرفته وقد يتوهم

من الاوائل ان الاضافات المتماثلة كالجوار والقرب لوصف لامرين وتوهم

لهما لان الشيئين يعرض لهما من حيث ان يرتبط احدهما بالآخر والعالم باحدهما

يكون غير العالم بالآخر الا انه لكل منهما مفتقرا الى الآخر وهو محال في تكون الوصف الواحد قائما

يحمل وعند نظر كون ذلك يكون احدهما غير الآخر مع امتناع الانقطاع فلا بد من
دليل وقال لو كان التاليف اي الرابطة التي بها يحبس الافلاك لمن الاجسام
عن التواصل حتى غرض تقوم به بسريس له لو كان قائما باحدهما وهو الآخر لامتنع
الانفكاك كما هي ورتن فانه لم يكن بينهما بالنوع كان انفكاك احدهما عن الآخر كما امتنع
انفكاك المؤلف فيكون قائما بهما فيقوم العرض الواحد بالمحلين ونعم ابو هاشم كون التاليف
للعرض يكون بالكثرة جوهرين فاذا انضم اليهما ثالث حصل تاليفان قائم بهذا الثالث
وباحد الاولين وهكذا في الرابع والخامس الى غير ذلك لانه لو قام التاليف بالكثرة من
جوهرين لعدم التاليف بعدم الثالث فلا يبقى الباقيان مؤلفين وليس كذلك واجيب
عما حكى ابو هاشم بان اضافة غير الانفكاك الى اجتماع التاليف الى الجوهرين ليست
اولى من اضافته الى اجتماع احدهما الى الآخر فقط او الى الصاف الفاعل المختار
احدهما بالآخر قال الفصل الثاني في مباحث الكم اقول الفصل الثاني في مباحث الكم
البحث الاول في اقسام الكم الكم ينقسم انقساما اوليا الى المتصل والمنفصل لانه اما ان يكون بين
الاجزاء لا مشترك حد واحد وهو الكم المنفصل ويسمى العدد فانه مركب من الوحدات
وليس بين الوحدات واحد يكون حدا مشتركا بين سائر الاجزاء او يكون بين الاجزاء حد مشترك
في حد واحد وهو الكم المتصل والكم المتصل ينقسم الى ما لا يكون الاجزاء مجتمعة في
الوجود وهو الزمان فان فيه جزءا يكون حدا مشتركا بين سائر الاجزاء كالآن فانه
نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس لها اجزاء مجتمعة في الوجود لانقضائه على سبيل
التجدد والتقضي وللكمية قار الذات فهو المقدار والمقدار ان انقسم في جهة واحدة
فهو الخط ونهايته النقطة لان الخط نهاية السطح وان انقسم في جهتين فهو السطح ونهايته
الخط ويسمى البسيط ايضا وان انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي ويقال له
الثخن ايضا فانه الثخن والثخن حشو ما بين السطوح فعلى هذا يكون معنى الثخن
ذا حشو بين السطوح وهذا لا يكون الا جسما والثخن اذا اعتبر نزولا فيسمى عمقا
وان اعتبر صعودا فيسمى سمكا وقد تطلق العمق على البعد المقاطع للطول

28

والعرض لا على البعد المقاطع للطول فقط قال المصنف والاخير العرض ايضا عمق لكونه
بعد امتداد الطول والعرض وهو البعد الذي يفرض اولا ويقابل الطول يسمى الطول الامتداد الآخر المقاطع
في السطح فرضا اعتبار تقدم وتأخر ويقابل الطول وهو الامتداد الآخر لكن الانسان ان قدمه وخلفه ذو الاتساع
الى السفل فعاقبه والعرض هو البعد المفروض ثانيا وقيل هو اقصر الامتدادين المتقاطعين في السطح وقيل هو الامتداد
الآخذ من يمين الانسان الى يساره وقد ذكر المصنف ما يطلق على التفسير الاول للطول والعرض والعمق
حيث ... قال يعرض الكم ... البحث الثاني الكم بالذات ...
اي بوصف ابتداء كان بطرف ... فقطع ... ثم جاء ثالث تقاطع ...
فالطول والعرض والعمق على جميع التفاسير لكتاب ... مع اضافات عارضة لها كما عرفت
قال ثم في الكم البحث الثاني في الكم بالذات والكم بالعرض الكم بالذات ما يكون كما في نفسه كالمقادير الثلثة
التي مر ذكرها والكم بالعرض اربعة الاول ما يكون محلا للكم بالذات كالزمان فانه وان كان كما متصلا بالذات
فالكم متصل بالعرض ايضا فانه كم متصل لا الحركة ... منطبق عليها والحركة منطبقة على المسافة التي هي متصل
بالذات لان الزمان منطبق على المسافة التي هي كم بالذات ولهذا يتقدر الطول بالمسافة فيقال زمان فرسخ و
... فارما ان هذا العدد تحت الكم المتصل بالوصف والزمان كم منفصل بالعرض ايضا لانه يعرض
له الانقسام بالساعات والايام والشهور والسنين فان قلت الزمان كم متصل بالذات فلو كان كما متصلا
بالعرض يلزم عروض الكم المتصل للكم المتصل وانه محال لاستحالة عروض الشيء لنفسه قلت لا استحالة
في ان يكون الشيء من مقولة ثم يعرض له من تلك المقولة شيء آخر فان الاضافات يعرض لها الاضافات كالاقرب
فان الاقرب من الاضافات والاقربية العارضة اياه من اضافات الاضافة فالثاني الكم بالعرض ما يكون
محلا للكم بالذات اما الكم المتصل كالجسم الطبيعي فانه محل للجسم التعليمي الذي هو كم متصل بالذات واما الكم
المنفصل فكالمعدود فانه محل للعدد وهو كم منفصل بالذات الثالث الكم بالعرض ما يكون متعلقا
بالكم بالذات كالقوى المؤثرة في الاشياء فانها متعلقة بالعدد او الزمان الذي هو كم بالذات فيوصف
تلك القوى بخواص الكم بالذات فيقال لتلك القوى انها متناهية او غير متناهية عددا او زمانا لا
لان تلك القوى في ذاتها كمية في انفسها بل بحسب ما هي آثارها ولا تناهيها لان القوى تختلف بالزيادة
والنقصان بالاضافة الى عدد ما يظهر عنها او بالاضافة الى زمان بقاء الفعل قال ثم في بيان عرضية

اقول البحث الثالث في ان عرضية مثل الكم ... بعض [illegible] الكميات والكم
المنفصل اعني المنفصل والمتصل القار وغيرها قال المتكلمون [illegible] المنفصل لا وجود له في الخارج
لان العدد مركب من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سنبين فما صدق
الوحدة فالمركب منها لا وجود له في الخارج لا يوصف الخارج فالعدد لا وجود له في الخارج فانه
المنفصل فالكم المنفصل لا وجود له في الخارج وهو المطلوب واما المتصل اعني الكم المتصل القار
بالذات فالمتصل لا وجود له في الخارج لان المتكلمين لما قالوا بنفي الكمية اوجبوا التجزي وبنوا على ان
الاجسام مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى وليست الخطوط والسطوح الا من اجزاء الجسم فالله قدير لا
يلزم انقسام الخطوط دون انقسام الجسم الذي هو محلها فيلزم انقسام السطح في الجهات
الثلث كانقسام الجسم فيها ويلزم انقسام الخط في العرض والطول كانقسام السطح
فيها لكونها محلا للخط فيستقيم الخط عرضا والسطح عمقا هذا خلف لان الخط طول
بلا عرض والسطح طول وعرض بلا عمق وانت تعلم ان هذا الدليل مبني على الاثبات
الجزء وسنعلم ما هو الحق فيه قيل على هذا الدليل بانا لا نسلم انه لا يلزم انقسام الخطوط ولا
بانقسام محلها الذي هو الجسم وانما يلزم ذلك لو كان حلولها في الجسم حلول السريان
لكن المقادير ليست من الاعراض السارية فلا يلزم انقسامها بانقسام محلها وهو الجسم
واجيب بان المقادير من الاعراض السارية ولئن سلمنا ان السطح مثلا قول
السطح مثلا من الاعراض السارية في الجسم وح لم يكن حاله في شيء من
الاجزاء المفروضة للجسم فلا يكون حالا في الجسم ضرورة وان كان حالا في شيء من اجزاء الجسم
فاما ان يوجد السطح بتمامه في واحد من تلك الاجزاء فقط فيوجب ان يكون ذلك الواحد
من تلك الاجزاء في امتداد هذا الجسم وهو باطل او يوجد السطح بتمامه في كل واحد
من الاجزاء فيقوم العرض الواحد بمحال كثيرة وانه محال او يوجد السطح في كل
واحد من الاجزاء انما هو شيء لم يوجد في كل واحد من الاجزاء شيء من السطح وهو معنى
حلول السريان فيلزم قسمة السطح وهو الخط وانما يتناهى الاجزاء المفروضة لانه لو لم يوجد
ذلك لكان للمعترض ان يقول لا نم وجود الاجزاء في الجسم حتى يلزم ما ذكرتم فيعيدها

بالمفروضة لتكون بعضها اولى العرض ايضا فانها لا الاجزاء المفروضة قال [illegible] الحكماء على ان المقادير
دالة على الكمية بحيث الاولى ان الجسم الواحد كالشمعة الجسمية قد يتوارد عليه المقادير المختلفة
وتزول عنه بان تجعل تارة كرة تارة مكعبا الى غير ذلك مع بقاء الجسمية المعينة كما هي والاختلاف
في تلك الامور التي هي المتوارد المتبدلة غير الجسم الباقي في جميع الاحوال فالمقادير الخطوط
والسطوح وصفات الجسم التعليمي اي قاعدة والجسم التعليمي يتخلل بان يزيد مقداره وينقص ثم
اخرى فيتغير مقداره والجسم الطبيعي باق على طبيعته الواحدة والمتغير لا الموضوع والتغير بين الباقي
والثاني تبين ان لا يكون الجسم التعليمي جوهرا بل يكون عرضا قائما بالجسم الطبيعي وان كان عرضا فهو اولى لما
بان يكون اعراضا واجيب عن الاحتجاج الاول بانا لا نم ان المتغير المتوارد على الجسم المعين الواحد
هو نفس الجسمية الذي كانت بها الابعاد بل المتغير انما هو شكل الجسم واوضاع اجزائه وذلك لانه اذا امتد في
الطول يلزم النقصان في العرض وبالعكس ولهذا لم يزد ولم ينقص في جميع الاحوال والاشكال تختلف وذلك يقتضي
تغير الشكل لا البعد الجسمية وهو المقدار والشكل هو المقدار وعن الاحتجاج الثاني بمنع المعروفات الى العلم بان
والخطوط من صفات الجسم التعليمي لم لا يجوز ان يكون من صفات الجسم الطبيعي سلمنا لكن لا نم ان الجسم
يتخلخل ويتكاثف لتقدر التخلخل والتكاثف بشيء على وجه المتنازع وسنبطل قال بحث الزمان اقول البحث الرابع
في الزمان من الكم المتصل الذي هو متحقق بان الزمان لو كان موجودا لكان اما قبل الذات لكان هذا اليوم
بعض يوم الطوفان فيلزم ان يكون اليوم هذا اليوم حاضرا في يوم الطوفان وهو محال ضرورة ولكن
فان الذات لزم تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض تقدما لا يجامع الا مع الزمان اذ لو لم يكن كذلك حدث
تلك الاجزاء كان يجتمع القبل والبعد ولا يستقيم الا ان العلم والعدد بل ابو ريحان بالزمان فيلزم ان
زمان آخر ويلزم التسلسل واحتج عن هذا الاحتجاج بان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم الماضي
على الحاضر انما هو بذاته كتقدم الواحد على ما سواه لا بزمان آخر وذلك لان حقيقة الموجود المتصرم
يستلزم بعضه تقدم وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لان الشيء اخر له بخلاف ما حقيقته غير عدم
الاستقرار والا لزم التسلسل قال المثبتون له اقول المثبتون للزمان تمسكوا في اثباته بوجهين
الاول انا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر معين من السرعة ووضعنا معها حركة اخرى تبتدئ
الحركة الاولى في تلك المسافة بعينها وعلى ذلك القدر من السرعة فان ابتدأنا معا وتركنا معا قطعنا المسافة

غير جسم ولا جسماني ولا يقبل العدم لذاته فرض عدمه يستلزم المحال لان الزمان موجود لما مر فلو
قبل العدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تتحقق الا مع الزمان لا معية كعدمه بعد وجوده مولد
عدمه واقعًا في زمان بعد زمان وجوده ومتى كان كذلك يلزم وجود الزمان حال عدمه وانه محال
ولا يخفى ان هذا الدليل بان المحال المذكور انما يلزم من فرض عدمه مقيدًا بان يكون بعد وجوده لا من فرض
عدمه مطلقًا ولو كان كذلك لا يلزم منه قبول العدم لذاته وقيل الزمان هو الفلك الاعظم
لان الفلك الاعظم محيط بجميع الاجسام كما ان الزمان محيط بجميع الاجسام فالزمان هو
الفلك الاعظم وهذا هو اظ لان الاوسط غير مكرر لان احاطة الفلك الاعظم بجميع الاجسام
معناها كونه حاويًا لجميع الاجسام والزمان ليس كذلك بمعنى غير محيط بجميع الاجسام ولئن سلم
فانه لا ينتج المطلوب لانه قياس في الشكل الثاني من موجبتين وانه لا ينتج وقيل الزمان هو حركة
الفلك الاعظم لان الزمان غير قار الذات والحركة كذلك فالزمان هو حركته وهذا القول مع
انه ايضا قياس في الشكل الثاني من موجبتين بان الحركة توصف بالسرعة والبطوء لا يقال الحركة
اما سريعة واما بطيئة والزمان لا يوصف بذلك فلا يقال الزمان اما سريع واما بطيء فالحركة
غير الزمان وقيل الزمان هو مقدار حركة الفلك الاعظم وهذا القول هو قول ارسطو ومتابعيه
واحتجوا على ذلك بان الدليل الاول من الدليلين الدالين على اثبات الزمان دل على ان الزمان
يقبل المساواة والمفاوتة لذاته وكل ما كان قابلا لهما فهو كم فالزمان كم ولا يكون كمًا منفصلًا لانه
لو كان كمًا منفصلًا لانقسم الى ما لا ينقسم لان الكم المنفصل لا بد من انتهائه الى الوحدات ومن انقسامه
لكن الزمان ينقسم ابدا بناء على بطلان الجوهر الفرد ممتنع لذاته فالزمان كم متصل وعرفت ان الذي لا الاجزاء
الزمان لا تجتمع في الوجود لامتناع تحقق الآن الا بوجه على سبيل التصرم والتجدد وكل ما كان كذلك
فله مادة يناسب لكل حادث لا بد له من مادة سابقة عليه فللزمان مادة فلا يكون ذلك المادة
هي المسافة لانه لو كان مقدار المسافة لكان مطابقًا لها والمطابق لكل المختلفين مقدار المقدار
الذي هو الزمان قد يتساويان في المسافة والمختلفين في المسافة قد يتساويان في مقدار المقدار
المتحرك لان المختلفين في الزمان قد يتساويان في المتحرك والمتساويان في الزمان قد
يختلفان في المتحرك وليس تلك المادة الهيئات الهيئات العارضة للمتحرك لان مقدار الهيئة القارة

فيستلزم لو لم يرد احدها فلو فرضنا واحدًا منهما وتركنا الآخر بالطبيعة ليقطع تلك المسافة المقسم على ذلك الحد في
الدرجة مساويًا للامكان الاول واذا اخذنا اخرى اخذت الحركة البطيئة مع الحركة الاولى ووافقتها في الوقوف
فقطعت البطيئة من المسافة اقل مما قطعته الاولى ضرورة وكذا لو قطع البطيئة من المسافة اقل
مما قطعته الاولى لو وافقت البطيئة الاولى وضدا ولو كان البطيئة المنطبقة مع الاولى
فادون من اخذ الحركة الاولى وتركنا امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة
اقل من المسافة الاولى ببطوء معين ولو اخذ الحركة البطيئة ولو تركنا امكان قطع مسافة اقل
من ذلك الامكان الاول ويكون بالسرعة المعينة فيكون هذا الامكان جزءًا من الامكان
الاول فهذا الامكان قابل للمساواة والزيادة والنقصان ولا شيء من العدم كذلك للمساواة
والزيادة والنقصان فهذا الامكان اعني الزمان امر وجودي وهو مقدار لنفس المسافة
فان البطيئة الموافقة للسريعة في الاخذ والترك مساوي في هذا الامكان ومتفاوتان
في المسافة فلا يكون ذلك الامكان عين المسافة ولا مقدار المسافة لتفاوت فهذا الامكان عين المسافة وليس ايضا
نفس الحركة كما يجيء فالزمان امر موجود مغاير للمسافة والحركة وهو المطلوب قال الثاني
اقول الوجه الثاني من الوجهين الدالين على وجود الزمان هو ان كعدم الاب قبل الابن امر ضروري فتلك
القبلية ليست بنفس وجود الاب ولا نفس عدم الابن لانا نعقل وجود الاب وعدم الابن
مع الغفلة عن القبلية فيكون زائدا على وجود الاب وعدم الابن وليست هذه القبلية
ايضا عدمية لانها نقيض اللاقبلية التي هي عدمية لكونها محمولة على العدم فيكون ثبوتية
فالقبلية اذن امر زائد ثبوتي فيكون عارضة لامر موجود وذلك هو الزمان وهو المطلوب و
لقائل ان يمنع الوجهين بان يقول الامكانات المذكورة في الوجه الاول التي
زعمتم انها عبارة عن الزمان امور اعتبارية عقلية لا وجود لها في الخارج وايضا لا نسلم
امكان قطع المسافة الاقل جزء من امكان قطع المسافة الاكثر حتى يلزم ما ذكرتم كي
يكون الزمان موجودا في الخارج وكذا القبلية المذكورة في الوجه الثاني الصادقة الاعتبار
العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يلزم من ذلك وجود موصوفها في الخارج فالدليل مطلوبكم
قال ثم اختلفوا الخ اقول ثم القائلون بالزمان اختلفوا في ماهيته فقال بعضهم ان الزمان جوهر مجرد فان لم ينقسم

بحث لم يكن فان لم يكن الزمان مقدار الحركة فهنا للحركة غير فانية ومن الحركة فالزمان مقدار الحركة وكل نوع
الحركة التي مقدارها الزمان يكون مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع عند المحيط والمركز والزمان
لا ينقطع لانه لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده بعدية زمانية فحينئذ عدم الزمان يوجد الزمان والحركة
ويكون تلك الحركة المستديرة اسرع الحركات لان الزمان انما يقدر سائر الحركات لسبقه معه الحركة
التي هي اسرع الحركات لان الزمان انما يقدر وهي الحركة اليومية لوضوح قولنا زمان دور القمر
شهر بالتقريب اي مقدار هذه الحركة تسع وعشرين مثلا بعدد الحركة اليومية بالتقريب ولهذا كان الزمان
يقدر سائر الحركات بسبب الحركة اليومية فيكون الزمان مقدار الحركة اليومية بالذات ومقدار سائر الحركات
بوسطها كالذراع الحديد الموضوع في خشب الذراع يقدر تلك الخشبة اولا وبالذات ثم يقدر سائر الاشياء
بوسطها كونه مقدار تلك الخشبة واعلم ان مدار هذه الحجة الدالة على ان الزمان عبارة عن مقدار حركة
الفلك الاعظم ومبناها على ان قبول المساواة يقتضي الكمية وذلك انما يثبت لو ثبت ان قبول
المساواة للزمان لذاته اما لو كان لغيره فلا يوجب الكمية وعلى ان هو من الوجود جميع الوجوه في الخارج
حتى لا يكون الزمان الا منفصلا وعلى ان يكون الزمان كما متصلا غير قار الذات يستلزم ان يكون له محل
انا لا نجد غير حقيقة الزمان اوله وانه في عدد وانه المحوج [illegible] انا [illegible] كلها واما جميع [illegible] الحجة
وكل واحدة من المقدمات التي مدار الحجة عليها غير معلوم والتصانيف الحجة مبنية على ان الزمان
لا ينقطع وهو غير معلوم وما ذكر لبيانه فمقدمات فاسدة ويجب ان تعلم ايضا ان للناس مباحث
الزمان كصعاب ومباحث عميقة قد تركناها لانا ما شرطنا على انفسنا في صدر الكتاب ان
نتبع وذهبنا قال المصنف المكان امر موجود اقول البحث الخامس في المكان المكان امر موجود
ضروري العقل يشهد بان المتحرك ينتقل من مكان الى مكان آخر فلو لم يكن هذه الاماكن موجودة
استحال انتقال المتحركات بعضها الى بعض لان الانتقال من العدم الى العدم محال وفيه
نظر لان من انكر وجود المكان لا يجد الانتقال من العدم الى العدم مستحيلا والمكان
خارج عن المتمكن لانه لو كان داخلا فيه كما ذهب اليه قوم لوجب ان ينتقل بانتقال المتمكن
والمكان بخلاف ذلك اذ لا ينتقل بانتقال المتمكن فلا يكون المكان داخلا في المتمكن بل خارجا
عنه وهو المطلوب وفيه نظر فان القائلين بكون المكان جزء الجسم كمن يقول ان المكان هو هيولى الجسم او صورته قائلين

31

بان المكان ينتقل بانتقال المتمكن فلا يصح الالزام ذلك عليه والمكان عبارة عن السطح الباطن
من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي عند ارسطو وعند شيعة ارسطو وعند
افلاطون عبارة عن البعد المجرد الموجود في الخارج الذي ينفذ فيه الجسم بحيث لو لم ينفذ فيه لكان
خلاء فانا لو فرضنا خروج الماء والهواء من الاناء علمنا ان بين طرفيه بعدا وهو المكان وفيه نظر
لان الشيخ حكى عن افلاطون في الفصل الثامن من مقالة السماع من الشفاء ان المكان يجوز ان يكون بعدا قائما
لا في مادة وهذا البعد ما دام المتمكن [illegible] وعند المتكلمين عبارة عن بعد هذا شانه ولكن غير موجود في
الخارج بل هو موهوم فعلى المذهبين المكان عبارة عن الخلاء لكن الخلاء على مذهب افلاطون
امر موجود وعلى مذهب المتكلمين امر عدمي قال دليل الاول اي اقول دليل ارسطو على ان المكان
هو السطح المذكور هو ان المكان اما السطح كما هو مذهبنا او الخلاء كما هو مذهب افلاطون والمتكلمين
والثاني اي الخلاء باطل لوجوه سنذكرها مفصلا الاول في الوجه الاول من الوجوه الدالة على نفي الخلاء
هو ان الخلاء لا يكون امرا عدميا كما هو مذهب المتكلمين لانه لو كان امرا عدميا لما قبل الزيادة والنقصان
ضرورة والتالي باطل لان الخلاء الذي بين الجدارين [illegible] اعظم من الذي بين جداري قصعة
وكذا المعدوم وليس ايضا امرا موجودا كما هو مذهب افلاطون لوجوه الاول انه لو حصل
الجسم في بعد مجرد يكون مكانا له لزم تداخل البعدين واللازم باطل لتساويهما في الحقيقة والماهية وجميع
اللوازم وحينئذ يلزم اجتماع المثلين [illegible] ليلزم تداخل البعدين وحلولهما في محل
واحد فيفضي الى جواز تداخل الثلاثة والاربعة وهلم جرا [illegible] واحد فيفضي الى جواز تداخل اجزاء
العالم في حيز خردلة واحدة وهو محال قال الثاني اي اقول الثاني من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس
امرا موجودا ان المكان ليس بعدا مجردا موجودا [illegible] البعد الذي هو الخلاء لا يكون لذاته
ولا للوازم ذاته والا لكان كل بعد مجرد او ليس كذلك ولا ايضا للعوارض والا لكان البعد
بحسب ذاته مفتقرا الى المحل ومستغنيا لاجل عوارضه فيكون المفتقر الى المحل لذاته مستغنيا
عنه لعارض وهو محال بناء على ان ما بالذات لا يزول بعارض قال الثالث اي اقول الثالث
من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس امرا وجوديا اي المكان ليس بعدا مجردا موجودا هو
ان البعد الذي هو المكان لو كان مما يتحرك كان له حيز لان الحركة عبارة عن الانتقال من حيز الى حيز

فيكون ذلك الجزء هو الصاعد منه مقصرا لها بعد لعود ذلك البعد انتهاء الى بعد آخر وهلم جرا فالكلام

هناك انه يجاد منه اخلا الى عد النهاية وهو ممنوع ولئن سلم وجود ابعاد منه اجاع عن مساويه

كان المجموع تلك الابعاد من حيث انها قابلة للحركة حكمها كما عرفت الآن والمكان خارج عن

الحكم مع ذلك المكان يكون خارجا عن جميع الابعاد فلا يكون بعدا والا لكان داخلا فيها وهو

باطل واذا لم يكن المكان بعدا بطل ما ذكرتم من ان المكان هو البعد ولئن لم يكن البعد متحرك

فالمانع للبعد عن الحركة لو كان هو ذلك البعد او ما يلازم ذاته وجب ان لا يتحرك الاجسام

لمانع الاجسام من الابعاد المانعة عن الحركة ولئن كان الحركة شيئا مما لوحظ لذلك فطبيعة تلك

الذي من حيث هي قابلة للحركة فالبعد يكون مما يتحرك ويكون هذا هو العمل الاول بعينه

ويعود الالزام المذكور في الوجه الاول وهو اما التسلسل او كون المكان امرا غير بعد **قال** ثم

انه لو كان اي **اقول** الثاني الوجه الدال على نفي الخلاء هو انه لو حصل خلاء في الخارج سواء كان

بعدا موجودا او مفروضا فزمان وقوع الحركة في فرسخ خلاء مثلا لو كان ساعة مثلا وزمان

الحركة في فرسخ ملاء اكثار مثلا يكون عشر ساعات مثلا تكون زمان الحركة مع العائق اطول من

زمان الحركة لا مع العائق وزمان الحركة في ملاء يكون قوامه يكون عشر قوام الملاء الاول اي اكثر

ارق من الملاء الاول عشر مرات تكون ايضا ساعة لانه في نسبة رقة هذا الملاء الى الملاء

الاول كنسبة زمان الحركة في الملاء الاول الى زمان الحركة في الخلاء لان المعاوق فيما كان

ارق كان الزمان اقل فزمان ذي المعاوق اعني الحركة في الملاء الثاني كزمان عدم المعاوق

اعني الحركة في الخلاء هذا خلف **قال** ثم لو كان اي **اقول** الثالث من الوجه الدال على نفي الخلاء هو انه

لو حصل خلاء في الخارج سواء كان عدميا اي بعدا موهوما كما هو مذهب المتكلمين او بعدا ممتدا

موجودا كما هو مذهب افلاطون فلا يكون فيه اختلاف البتة لامتناع الاختلاف في العدم الصرف

والبعد المتشابه الاجزاء فلم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه اولى من الحصول في البعض الآخر

والا لزم الترجيح من غير مرجح لانه نسبة الجسم الى جميع اجزاء الخلاء او جانب الحصول في

البعض الآخر فلا يسكن وان وقع على السوية ولو لم يكن حصول الجسم في بعض جوانب الخلاء اولى

من الحصول في البعض الآخر فلا يسكن الجسم في بعض جوانبه لان اقتضاء تخصيصه بالسكون في جانب

دون جانب لم يكن مخصصا بلا مخصص وهو ممتنع ولا يميل الى جانب بالحركة لعدم الميل والحركة من احد الحيزين

الى الآخر ليس اولى من الحيز الاول وطلب الحصول في الحيز الآخر وذلك يستدعي اولوية والاولوية ههنا

في معلوم بانه لو ثبت الخلاء امتنع سكون الجسم وحركته لكن التالي باطل فالمقدم مثله **اقول** عن

الوجه الاول من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الزيادة والنقصان انما يحتملها الخلاء على كونه عدميا

باعتبار الوهم يعني انه لو كان بين المدينتين مقدار موجود لكان ذلك المقدار اعظم من المقدار

الذي بين الفصين وذلك لا ينافي الامور العدمية سرادق عن الشق الاول من هذا الدليل وبحث

ايضا بان عدم الاحساس بالمدينتين على تقدير ان يكون الخلاء بعدا موجودا لحصول الجسم الاول بين

تداخل البعدين والتداخل اي حصول الجسم في البعد المحض لا يقتضي الارتفاع الاحساس بهما فلذلك

يقتضي عدم الاحساس بهما لا التداخل واي ذهبنا هي يقتضي المانع وهذا جواب عن الوجه الاول

من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بعدا موجودا وبحث ايضا بان ذلك البعد

حيث هو بعد لا يقتضي الغنى عن المحل ولا الحاجة اليه ولا يلزم من ان يكون مجردا والبعد لعوارضه

ان يكون محتاجا الى المحل بالذات ومستغنيا عنه لعارض فيلزم زوال ما بالذات لما بالعرض

فيكون هي الامتناع وهذا جواب عن الوجه الثاني الوجه على ان الخلاء ليس بعدا موجودا وبحث ايضا

بان البعد لا يقبل الحركة حال كونه مجردا ولا يلزم من ذلك ان لا يتحرك الاجسام لما فيها من الابعاد

المانعة عن الحركة لان امتناع حركة البعد حال كونه مجردا لا يوجب امتناع حركة البعد كونه ماديا

فلا يلزم امتناع حركة الاجسام لكون الابعاد الموجودة فيها ماديه وهذا جواب عن الوجه الثالث

من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بعدا موجودا **قال** احتج عن الوجه الثاني

اقول احتج عن الوجه الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الحركة لذاتها تقتضي قدرا من الزمان

لانه لو كان استحقاق الحركة الزمان بسبب مانع المسافة من العائق فقط وجب ان يكون الحركة

في الخلاء بلا زمان لعدم العائق المقتضي للزمان لكن ذلك باطل وكيف يصح ذلك باطل وكيف

يصح ذلك والحال ان كل نقلة وحركة هي انما تتقدر على مسافة منقسمة ويكون منقسمة بانقسام المسافة

الى اجزاء يكون بعضها قبل وبعضها بعد وذلك لا يتحقق الا مع الزمان فيعلم بان الحركة من حيث هي تقتضي

زمانا وذلك الزمان هو ساعة بحسب هذا الفرض وهو محفوظ في جميع الاحوال وتقتضي المعاوق

الجزء المطلق تنافر المحيط وتلازم المركز فبعضها القرب من المركز والبعد عن المحيط
والنار بسبب خفتها المقتضية للخفة المطلقة تلازم المحيط وتنافر المركز فيقتضي
القرب من المحيط والبعد من المركز

قدرا آخر وهو الذي يزيد وينقص بسبب رقة المعاوق وغلظه فزمان الحركة في الملاء الاول الغليظ
عشر ساعات إذا ما تكون ساعة بإزاء الحركة وتسع ساعات بإزاء المعاوق فيكون زمان الحركة في
الملاء الرقيق ساعة لو حصل فكان الحركة المقتضية لهذا القدر من الزمان وعشر تسع ساعات لأن المعاوق
في الملاء الاول ضعف عشر زمان المعاوق الاول وهو تسع ساعات فلا تكون زمان الحركة في الملاء
الثاني الا ساعة وما ولي ثم ان الحركة لما اقتضت لما انها قدر الزمان فلم يتم ما ذكرنا
ولأن لم يبق فالحركة في الخلاء يقع لا في زمان والحركة الواقعة في الملاء الرقيق تقتضي قدرا
من الزمان فلا تكون الحركة مع العائق كهي لا معه فلا يتم الحصر قال وهو الى اقول واحسن على الوجه
الثالث من الوجه الدال على نفي الخلاء بعد مقتضاه ما ولمقدار العالم فحصول مجموع العالم
فيه ليس بأولى من حصوله في غير مرجح وانما يلزم ذلك لو كان هناك موضع آخر خال وهو ممنوع واما حصول
بعض الاجسام اعني بعض اجزاء العالم في بعض الاحيان دون بعض كحصول الارض في المركز والنار
في المحيط فلما بين ذكر البعض من الاجسام وذكر البعض من الحلول في الملاء والمعادن في الارض
بحسب طبعها وثقلها تنافر المحيط وتلازم المركز ولما بينهما من اقتضاء القرب من البعد
فان طبع بعض الاجسام يقتضي القرب من المحيط والبعد عن المركز وطبع بعض الاجسام تقتضي
عكس ذلك قال وهو معارض بان القول اقول عارض لمذا ارسطو على ان المكان هو السطح
بان قالوا القول بالبعد باطل لانه لو كان حصل السلسلة الاجسام الى غير النهاية لكن التالي باطل
فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المكان لو كان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي لكان الجسم
الحاوي مكان فكل جسم له حيز لا محالة وذلك المكان يكون سطحا باطنا من جسم آخر ويكون ذلك
الجسم الآخر له مكان آخر وهكذا الى غير النهاية فيلزم ما ذكرنا من التسلسل واما بطلان التالي
هو السطح المذكور فلانه يلزم الحجر الواقف في الماء عند جريان الماء عليه ساكنا في مكانه والتالي باطل
هذا فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لو كان المكان عبارة عن السطح المذكور لكان الحركة عبارة عن مفارقة
سطح متوجها الى سطح آخر ولو كان كذلك لكان الحجر الواقع في الماء عند جريان الماء عليه مفارقا
سطحا ومتوجها الى سطح آخر ولو كان كذلك لما كان ساكنا فثبت ما ذكرنا من الملازمة واما التالي فلسكون الحجر
الواقف في الماء عند جريان الماء عليه عبارة عن بقائه بنسبه ونسبته مع الساكنات وان كان كذلك فمفارقته

معلل بسكونه لا ببقاء نفسه مع الجسم الى الساكنات
باقية لانه ساكن ولذا لو كان فلا يكون السكون عبارة عن
بقاء نفسه الجسم مع الساكنات صح

33

السطح وتوجهه نحو سطح آخر لا يبطل سكونه لان السكون بقاء نسبة الجسم مع الساكنات لامتناع
كون الحجر عبارة عن الحلول والا لو كان المكان عبارة عن السطح المذكور للزم ازدياد المكان ونقصه
مع بقاء المتمكن بحاله كما اذا الكعب بشمعة مدورة فان المكان يزداد لان السطح المحيط بالدائرة اصغر
من السطح المحيط بالمكعب لان الدائرة اوسع الاشكال فالمتمكن باق مع ان المكان ازداد عند التكعيب
وينقص بالعكس اي اذا جعلت الشمعة المكعبة كرة فان المكان ينتقص لما ذكرنا والمتمكن باق بحاله
لكن التالي ممنوع وانما يلزم ذلك لو كان هو السطح المذكور يلزم تسلسل الاجسام وانما يلزم ذلك ان
لو لم ينته الى جسم ليس له مكان وهو ممنوع فان الفلك الاعظم ليس له مكان بل له وضع فقط واما الثاني فلانا لم
لا الحركة هي عبارة عن مجرد مفارقة سطح بل عن ذلك مع توجه المتحرك نحو السطح الآخر والتوجه غير متحقق في
الحجر الواقف في الماء فان التوجه للماء لا للحجر واما الثالث فلانا لم نعاء المتمكن بحاله فان الشمعة لما خالف مقدارها
حال كونها كرة لمقدارها حال كونها مكعبة لم يكن المتمكن باقيا بحاله في الحالتين ضرورة قال والدليل
على امكان الخلاء اقول والدليل على امكان الخلاء امران الاول هو انه لو رفع صفحة ملساء عن مثلها
صفحة ملساء مثلها بعد انطباقها دفعة لخلا الوسط اول زمان الارتفاع لان الجسم كالهواء
مثلا انما يصل الى الوسط من الاطراف فحال كونه على الطرف يكون الوسط خاليا وفيه نظر لان الرفع حركة
فلا تحصل في آن بل في زمان وفي ذلك الزمان يصل الجسم من الطرف الى الوسط فلا يلزم الخلاء الثاني
لو لم يحصل في الخارج خلاء لكان العالم كله ملاء فاذا انتقلت بقة فلا يمكن ان ينتقل الى مكان
خال لانه خلاف المفروض بل الى مكان مملوء فذلك الجسم الذي كان في المنتقل اليه ان لم ينتقل
عن مكانه لزم تداخل الاجسام وانه باطل وان انتقل فاما ان ينتقل الى مكان البقة
وهو دور لكل منهما عن مكانه على حركة الآخر عن مكانه فيلزم الدور وانه باطل ايضا او انتقل
الى مكان غير البقة فيكون الكلام فيه كما في الاول فيلزم من حركة بقة تدافع جملة العالم وانه باطل بديهة
لا يقال لم لا يجوز ان يتحرك البقة الى مكان مملوء والجسم الذي فيه ينتقل الى مكان البقة ولا يلزم منه
حركة جملة العالم بل يتخلخل الجسم الذي وراءه ويتكاثف الجسم الذي قدامه فان المادة قابلة للمقادير
المختلفة فيتخلخل مقدار اكبر ويلبس اصغر وبالعكس لانا نقول زوال مقدار وحصول مقدار
آخر فرع على وجود الهيولى وعلى عرضية المقدار وكلاهما ممنوع قال المصنف الثالث في الكيف اقول

الفصل الثالث في الكيف وقد عرفت تقسيم الاستواء الى الحصار معنى المقولة في اقسام اربعة
الاول الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة الثاني الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات
الانفس والثالث الكيفيات المختصة بالكميات والرابع الاستعدادات اي الكيفيات الاستعدادية
وسيجيء تفصيلها مفصلا اما القسم الاول وهو الكيفيات ففيه مباحث البحث الاول في اقسام
الكيفيات المحسوسة فنقول الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب سميت
انفعاليات وان لم تكن راسخة كحمرة الخجل سميت انفعالات وانما سميت الكيفيات المحسوسة
بالانفعاليات والانفعالات لانفعال الحواس عن مثل الكيفيات اولا وانما اعتبر الاولية
لتخرج عنها ما ينفعل عنها الحواس ثانيا كالاشكال والحركات والاعداد والاوضاع التي ينفعل
عنها الحس بواسطة لا بشرط لوجودها لا للاحساس بها وفيه نظر اذ ان الكيفيات المحسوسة
تابعة لانفعال المزاج اما بالشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم فان حلاوة العسل تابعة بشخصها
للمزاج العسلي حين لم حلاوة العسل تكونت في حال تكونه عسلا فانفعلت انفعالا حدثت
الحلاوة لاجل ذلك وكذا حمرة الدم تابعة لمزاج الدم او تابعة للمزاج بالنوع كحرارة النار وبرودة
الماء فان الحرارة التي في النار ليست بشخصها تابعة لمزاج الجسم المركب الحادث بل التابع لمزاجه
حرارة موافقة لحرارة النار بالنوع فان الحرارة التي في النار تابعة بنوعها لمزاج الجسم المركب
لا بشخصها وكذا القول في برودة الماء والكيفيات المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة
الى الملموسات وهي التي تدرك بحس اللمس وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى
هذه الاربعة كيفيات اول لتكيف البسائط بها اولا وبتبعية البسائط يتكيف بها المركبات
ثانيا والخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة والى المبصرات وهي التي تدرك بحس
البصر وهي الالوان والاضواء والى المسموعات وهي التي تدرك بحس السمع وهي الاصوات
والحروف والى المذوقات وهي التي تدرك بحس الذوق وهي الطعوم والى المشمومات وهي
التي تدرك بحس الشم وهي الروائح قال ثم في تعريف الملموسات اقول البحث الثاني في تعريف الملموسات الحرارة
والبرودة اما المحسوسات وانها فلا حاجة الى تعريفها والحرارة كيفية من شأنها تفريق المختلفات وجمع المتماثلات
من حيث ان الحرارة اذا اثرت في الجسم المركب ولا شك انه مركب من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة

ضرورة ان الهواء الطف من الماء والماء من الارض فيتصعد الالطف فالالطف لكونه اقبل للصعود
من الاثقل وعليهم تتفرق الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة ثم كل واحد من تلك الاجسام يميل الى
احيازها الطبيعية فيجتمع كل جزء الى ما يشاكله في النوع بمقتضى طبعها فالحاصل ان الصعود في الجسم فانحدار البواقي
الى الهواء والمائي الى الماء والارضي الى الارض فلذلك قيل ان الحرارة من شأنها تفريق المختلفات
وجمع المتجانسات الا اذا كان الالتحام بين البسائط شديدا فان الحرارة تفيد سيلانا
وذوبانا ودورا التفرق بين اللطيف والكثيف الاعتدال لا اذا قوي عمل الحرارة
فلم تقو على التفريق لما بين الجزء اللطيف والكثيف من التلازم والتداخل وكلما مال اللطيف
الى الصعود جذبه الكثيف الى الانحدار فيحدث حركة دورية وسيلانا كما في الذهب وتفيد
تليينا فقط ان كان الجزء الكثيف غالبا على اللطيف لا غلبة في الغاية كما في الحديد ولو كان غالبا
في الغاية لم تقو الحرارة على التليين كالطلق وبعد ذلك يصعد بالكلية ان قويت الحرارة
وان كان الجزء اللطيف اكثر من الكثيف كالنحاس المركب مع النوشادر تركيبا والاثنية بالحق عند
المصنف ان الحرارة الغريزية مخالفة للحرارة العادية بالنوع لان الحرارة الغريزية تستتبع الحياة
دون النارية وكذا الحرارة الفائضة عن الكواكب كحرارة الشمس مخالفة للحرارة العادية لانها الاعضاء
نباتها وتنضجها حرارة الشمس دون النار وعلم مما ذكرنا ان الحرارة الفائضة عن الكواكب
للحرارة الغريزية وسل الحرارة الغريزية حرارة الجزء الناري في الجسم المركب المنكسر سورتها
بالمزاج وقد تحدث الحرارة بالحركة ولهذا الحدوث التجربة للافلاك لوى ان الحركة مسخنة
لتسخنت العناصر الثلثة من غير النار وتصاعدت نيرانا بسبب حركات الافلاك لان العناصر
الثلثة التي ~~ما تحرك وصادف~~ نيرانا وسط الافلاك كالنقطة بالنسبة الى البحر المحيط والارض
بالطرفين ملزوم مثله لا تعوق ان الافلاك لا تقبل السخونة كما عرف فلا تسخن بذاتها
واذا كان كذلك فلا يتسخن ما يجاورها من العناصر والحاصل ان المدعى هو ان الحركة تحدث
الحرارة فيما تقبلها فلا يسمعني بالفلك لما ذكرنا قال واما البرودة اقول واما البرودة فقيل هي
عدم الحرارة عما من شأنه ان يكون حارا فلا تكون البرودة كيفية ثبوتية وتكون التقابل بينها وبين
الحرارة تقابل العدم والملكة ومنع هذا القول بان البرودة كيفية محسوسة فلو كانت عبارة

عما ذكرتم بالمحسوس اما عدم الخليط او نفس الجسم وكل منهما باطل لان المحسوس ليس عدم الخليط
لان العدم لا يحس ولا الجسم ايضا والا لكان الاحساس بالجسم احساسا بالرطوبة لكن الرطوبة
لكنا ندرك الجسم دون الرطوبة في جسم الجامد حملا فبطل ما ذكرتم قال واما الرطوبة اقول
فقال الامام فخر الدين الرازي تبعا لابن الهيثم المعتزلي ان الرطوبة سهولة الالتصاق بالغير
وسهولة الانفصال منه كما في الماء فلا يكون الهواء رطبا لا يقال لو كانت الرطوبة عبارة عما
ذكرتم فيكون العسل ارطب من الماء لان العسل الصق بالجسم من الماء لانا نقول ان العسل
وان كان الصق من الماء الا انه ينفصل عما التصق به بعسر وهو مناف للرطوبة لانها عبارة
عن سهولة الالتصاق مع سهولة الانفصال ولكن في الماء اكثر على ان معنى الالتصاق
ههنا ليست عبارة عن الرطوبة بل الرطوبة عبارة عن سهولة الالتصاق والماء اسهل التصاقا
من العسل لان غمس الاصبع في الماء اسهل من غمسها في العسل وقالت الحكماء
الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول التشكل وسهولة تركه فيلزم ان يكون النار ارطب
لكونها ارق فيلزم ان يكون اقبل للتشكل واسهل للترك له وقد يطلق الرطوبة على
هذا التفسير على السيلان فان السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة
في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك في التراب والرمل لكان
سيالا واستحال ان يكون التراب رطبا ويلزم من هذا انه لا يكون الماء سيالا
عند الحكماء لانه ليس مركبا من اجسام متفاصلة في الحقيقة اذ هو متصل واحد كما هو عند
الحس عندهم ولما عرفت تفسير الرطوبة فاليبوسة مقابلة لها على اختلاف الرايين
حتى لو كانت الرطوبة عبارة عن البلة لكانت اليبوسة عبارة عن الجفاف ولو كانت عبارة
عن كيفية توجب سهولة التشكل وسهولة الترك لكانت اليبوسة عبارة عن كيفية توجب
عسر قبول التشكل وعسر الترك له قال واما الخفة وما اقول واما الخفة فهي قوة يحرك
بها محلها لو اسطها مدافعة صاعدة والثقل قوة يحرك بها محلها لو اسطها مدافعة
هابطة والخفة والثقل يسميهما المتكلمون اعتمادا والحكماء ميلا طبيعيا والميل الطبيعي
لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي لو وجد الميل فاما ان يوجب المدافعة عن الحيز الطبيعي

الى غيره او يلزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وهو باطل او يوجب المدافعة الى الحيز
الطبيعي فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال والى ما ذكرنا اشار بقوله لامتناع المدافعة عنه واليه ثم الميل
قد يكون نفسانيا وهو ما يكون انبعاثه من نفس جسم ذي ادراك كما عند الانسان يميل عن دفعه
وقد يكون طبيعيا وهو ما يكون انبعاثه من نفس جسم غير ذي ادراك كميل الزق المنفوخ الممكن
تحت الماء ولم يتعرض المصنف لهذا القسم وقد يكون قسريا وهو ما يكون انبعاثه من غير الجسم المتحرك
بل الحركة كميل الحجر المرمي الى فوق وقد يجتمع الميلان احدهما طبيعي والاخر قسري كالحجر الواحد اذا
كان في الحجر المرمي الى اسفل فانه يتحرك طبعا الى اسفل وقسرا وهو مدافعتنا اياه ولذلك
تكون الحركة اسرع من حركته لو تحرك بطبعه الى اسفل وقد يجتمع احدهما طبيعي والاخر نفساني كما في الانسان
المتحرك فان ميل بدنه لو ليسط تحليه الثقيل عليه الى اسفل وذلك ميل طبيعي ثم ان الميل النفساني لو ايضا
يقيد على ميل الحركة ... وقد يجتمع الميلان اما احدهما لم يعرفنا الميل بما يوجب المدافعة لا نفس المدافعة
لان المدافعة الى الشيء الواقع والمدافعة عنه يستحيل اجتماعهما والعلم به ضروري ولاجل جواز
اجتماع الميلين الاحسن على ... الموجب للمدافعة يختلف في السرعة والبطوء حال الحجرين
المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا اختلف الحجران في الصغر والكبر لان المعاوق من قبول الحركة في
القاسر في الحجر الكبير اعظم مما في الحجر الصغير وقد يظهر لو لم يكن المعاوق هو طبيعة الجسم
لا المدافعة لم يلزم اختلاف حركة الجسم الكبير والصغير في السرعة والبطوء قال والصلابة اي اقول
الصلابة عبارة عن ممانعة الغامز واللين عدمها عبارة عن عدم ممانعة الغامز فيكون التقابل بينهما
تقابل العدم والملكة وقيل الصلابة واللين كيفيتان وهو ان تقتضيان ممانعة الغامز وعدمها
فيكون التقابل بينهما تقابل التضاد والملاسة عبارة عن استواء وضع الاجزاء والخشونة عبارة
عن لا استواء وضع الاجزاء بان يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض فعلى هذا التفسير يكون الملاسة
والخشونة من مقولة الوضع ومن ظن ان الملاسة كيفية تابعة لاستواء وضع الاجزاء
والخشونة كيفية تابعة لعدم استواء وضع الاجزاء فانهما تكونان من مقولة الكيف دون الوضع
وهو المراد من قوله الا اذا فسرتا بكيفية تكيفتا بالعرض للوضع قال ثم في حكم المحسوسات
اقول البحث الثالث في حكم المحسوسات وهي الاولية والاخيرة اما الاولية عند الامام ممن احكم المحسوسات

ماهية وظلمة اي حقيقة ووجودا فلا يحتاج اما التوليد وقيل البياض يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام
الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج والبلور المسحوق وموضع شق الزجاج الثخين فان كلا منهما
يرى ابيض بسبب تركبه من اجزاء شفافة صغار خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء من اي نوع فيه
فلا يكون البياض لونا حقيقيا وفي المثال الثالث نظر والسواد يتخيل من كثافة الجسم وعدم نفوذ
الضوء فيه فلا يكون السواد ايضا لونا حقيقيا وثانيها ان الالوان لا حقيقة لها
عن هذا القول بان ما ذكرتم من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة وكثافة الجسم وعدم نفوذ
الضوء قد يكون سببا لحدوث البياض والسواد لان يكون لحدوث البياض والسواد اسباب
منها ما ذكرتم فلا يلزم من ذلك ان لا يكون البياض والسواد من الالوان الحقيقية ولئن سلمنا
ان البياض الذي يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة ليس لونا حقيقيا لكن لا يلزم من
ذلك ان لا يكون البياض لونا حقيقيا وانما يلزم ان لو انحصر سبب حصول البياض فيما ذكرتم
وهو ممنوع لان البياض يحصل فيما لا يتخيل فيه ذلك الاختلاط المذكور كبياض المسلوق فانه
يحصل فيه البياض وليس ذلك لمخالطة الهواء لانه يصير بعد الطبخ اثقل مما قبله وكلس
الفلاة وهو دواء للنبي المرائب يحصل من خل طبخ فيه المرداسنج حتى ينحل فيه ويصفى
الى ان يبقى الخل في غاية الاشفاف مخلوطا بماء طبخ فيه المرداسنج بعدما طبخ فيه القلي مصفى غاية
التصفية فان ذلك الدواء يجف بعد الابيضاض ويبقى بياضه وصفاؤه بعد الانعقاد دليل
على قلة الهوائية فيه والمشهور ان اصل الالوان هو السواد والبياض وباقي الالوان يتركب منهما
وقيل اصل الالوان خمسة والحمرة والصفرة والخضرة وحقيقة الحال غير معلومة بحسب التوقيف قال
وزعم الشيخ الخ اقول وزعم الشيخ ابو علي ان وجود الالوان مشروط بوجود الضوء لا ان الاختصاص
بالالوان في الظلمة لعدم الاحساس بالالوان فيها اما لعدمها او لمعاوقة الظلمة عن الابصار وتم
وهو معاوقة الظلمة عن الابصار باطل لان الظلمة عبارة عن عدم الضوء والعدم لا يعوق عن شيء
فبقي الاول وهو عدم الالوان وهو الحق والاعتراض على قول الشيخ هو انه لم لا يجوز ان يكون الضوء
شرطا لابصار الالوان لا لوجودها فلذلك لا ترى الالوان عند عدم الضوء لا لعدمها والمشروط
عند عدم شرطه قال وفرع الاولى الخ اقول هذا فرع على وجود الالوان والالوان قد توجد شرح

ادراكا بسرعة كالبياض الذي لم يخلط به شيء من اجزاء السواد ويوجد ضعيفا اذا اختلطت به اجزاء
ضعاف من لون يضاده تلك الالوان اختلاطا لا تمتزج وذلك الاختلاط لبعض تلك الهواء عن البصر
عند الحس كالبياض الذي اختلط به اجزاء السواد قال واما الاضواء الخ اقول واما الاضواء
ففيها ينبغي التوليد وقيل انها اجسام شفافة تنفصل عن الجسم المضيء لذاته وتتصل بالجسم المستضيء
لان الاضواء متحركة بدليل انحدارها من الكواكب وبدليل انعكاسها عما يقابل المضيء لذاته
الى غيره والانحدار والانعكاس حركة فالاضواء متحركة وكل متحرك جسم فالاضواء اجسام و
هذا العكس الدال على ان الاضواء اجسام فمنع الصغرى بان نقول لا نم
ان الاضواء متحركة ومنع دليل الصغرى بان نقول لا نم ان الاضواء تنحدر لانه لو كانت منحدرة لرأيناها
كذلك في وسط المسافة بل الاضواء تحدث في القابل المقابل دفعة ولما كان حدوثها من شيء عالي
سبق الى الوهم انها منحدرة ولا نم ان الانعكاس حركة بل هو حدوث الضوء في الجسم المنعكس
اليه الضوء بتوسط القابل المقابل للمضيء لذاته وايضا نعارض هذا القياس بوجهين لان
الاضواء لو كانت اجساما متحركة بمقتضى طباعها لكانت متحركة الى جهة واحدة فلا تحصل
الاستضاءة الا في تلك الجهة وهو باطل ثم ان الاضواء لو كانت اجساما فان كانت محسوسة
سترت ما تحتها وكان الاكثر ضوءا اكثر سترا لما وراءه والواقع بخلافه وان لم تكن محسوسة
لم يكن الضوء محسوسا وهو باطل حسا وقيل الضوء هو اللون ومنع هذا القول بان الضوء
قد يحس به دون اللون كالذي يرى في الظلمة فانه يحس بالضوء ولا يحس باللون اما الا بعاد
او لانتفاء شرطه قال ثم ان منها الخ اقول ثم ان الاضواء ما هو ضوء اول وهو الضوء الحاصل
في الجسم من مقابلة المضيء لذاته ويسمى ذلك الضوء ضياء ان كان قويا وشعاعا ان كان ضعيفا
ومنها ما هو ضوء ثان وهو الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل
على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب الغروب فان الهواء الذي على وجه الارض حينئذ يصير
مضيئا بمقابلة الهواء المضيء بمقابلة الشمس وكالضوء الحاصل من مقابلة القمر الذي هو مضيء
بالغير ويسمى الضوء الثاني نورا ولهذا يسمى الضوء الاول ضياء كما نطق به الكتاب الالهي
حيث قال هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا ويسمى الضوء الثاني ظلا ايضا ان حصل من مقابلة

والصوت والدليل على ان القرع والقلع علة التموج الموجب للصوت هو الدوران فانه يحدث التموج بحدوثهما وينعدم بعدمهما ولما كان الدوران دليلا ضعيفا لا يفيد الا غلبة الظن بجلية المدار للدائر لو سلم انه يفيد العلم فانما يفيد لو وجد الدائر في جميع صور المدار وينتفي في جميع صور عدمه وههنا لم يكن كذلك فانه لو تموج الهواء لوجد التموج بدون الصوت في قلب المصنف المشهور ان السبب الاكثري للصوت هو التموج ولم يقل السبب للصوت هو التموج والمشهور ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ والدليل عليه من وجوه الاول ان الهواء الحامل للصوت يميل من جانب الى جانب بسبب هبوب الريح فلو لم يكن الاحساس بالصوت متوقفا على وصول الهواء الى الصماخ لما تشوش سماع الصوت في الحال باطل بالتجربة فكذا المقدم الثاني ان الاحساس بالصوت يتخلف عن مشاهدة سببه كما ترى تخلف الصوت عن ضرب الفاس على الخشبة فلو لم يتوقف الاحساس بالصوت على وصول الهواء الى الصماخ لما تأخر سماع الصوت عن ضرب الفاس والتالي باطل فالمقدم مثله والثالث انه لو وضع طرف انبوبة على صماخ انسان وتكلم فيه لم يسمع غير ذلك الانسان فلو لم يتوقف الاحساس على الوصول لسمع الصوت ايضا لا يصل الى صماخه وليس كذلك والمشهور ان الصوت محسوس في الخارج موجود فيه والا لما علمت جهته لامتناع ادراك جهة ما لا وجود له في الخارج واما الصداء فهو صوت يحصل من انعكاس هواء متموج على هيئة وشكل ويكون الانعطاف عن جبل او جدار املس بسبب مقاومته الهواء المتموج الموجب لرجوع ذلك التموج على هيئته قال في تحقيق الطعوم اقول العرض في تحقيق الطعوم الجسم الحامل للطعم اما ان يكون كثيفا او لطيفا او معتدلا بين الكثافة واللطافة وعلى كل تقدير من التقادير الثلاثة فالفاعل فيه اما الحرارة او البرودة او كيفية معتدلة بينهما فالحار يفعل في الجسم الكثيف مرارة وفي الجسم اللطيف حرافة وفي الجسم المعتدل بين اللطافة والكثافة ملوحة والبرودة في الجسم الكثيف عفوصة وفي الجسم اللطيف حموضة وفي الجسم المعتدل قباضة هكذا ذكر الشيخ في الكتاب الثاني من كتاب الشفاء من غير دليل يوجب غلبة الظن على ما ذكره فصلا عن العلم والعجب انه جعل الفاعل للحموضة الحرارة مع ان البرودة في كتاب كتاب الشفاء في بحث الاخلاط جعل الفاعل للحموضة البرودة وبينهما تناقض ظاهر لم يتنبه له احد فان قلت المعاندة حاصلة بين عدم الطعم والتعين

الهواء المتكيف بالضوء كما في الهواء الذي على وجه الارض في وقت الاسفار فان قلت لو كان الهواء الذي على وجه الارض في الليل مضيئا لوجب ان يحس بضوئه كما يحس بضوء الجدار المضيء قلت انما لم يحس بضوء الجدار المضيء لضعف لون ضوء الهواء وقوة لون ضوء الجدار وفيه نظر واما الذي يترقرق على الاجسام فيستر لونها فكانه شيء يفيض منها يسمى لمعانا فان كان ذاتيا يسمى شعاعا كما للشمس والنار ولذلك يكون ذا تعاكس يكون مستفادا من الغير يسمى بريقا كما للمرآة اذا وضع في مقابلة الشمس والسماع معقول بالاشتراك اللفظي على اللمعان الذاتي وعلى الضوء الذاتي الضعيف كما تقدم قال والظلمة عدم النور اقول الظلمة عدم النور عما من شانه ان يكون منيرا فيكون التقابل بين النور والظلمة تقابل العدم والملكة وقيل الظلمة كيفية وجودية مانعة عن الابصار فيكون التقابل بينهما تقابل الضدين ومنع المصنف ان الظلمة بانه لو كان الظلمة كما ذكره من كونها مانعة عن الابصار لوجب ان لا يرى الجالس في الظلمة نارا توقد بعيدا ولا يرى ما حول تلك النار والتالي باطل فلا تكون الظلمة مانعة عن الابصار ولقائل ان يقول الظلمة كيفية تمنع الابصار اذا كانت محيطة بالمرئي وما ذكره لم يحط بالرائي دون المرئي فلا يتجه النقض قال في تحقيق المسموعات اقول البحث الرابع في تحقيق المسموعات وهي الحروف والاصوات اما الحروف فهي كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بعضها عن بعض مثله في الثقل والحدة والخفة تميزا في المسموع واحترز بما بعد الاخير الذي لم يذكره المصنف عن طول الصوت وقصره وكونه طيبا او غير طيب فان ذلك التمييز ليس في المسموع وهو ظ وكذا بحث لان قوله بعض ينبغي بعضها كما ذكرنا لان الحرف الواحد لكن لا يليط به متميز بحيث يتميز من غيره في الحلق والثقل والحروف تنقسم الى ما تصوت وهو الذي يسمى حروف المد واللين وهي مشهورة والى ما هو مصمت وهو ما عدا حروف المد واللين واما الصوت يعني عن الموضع المشهور ان السبب الاكثري للصوت تموج الهواء وهو حالة شبيهة بتموج الماء اعني الامر الحاصل للهواء بتداول بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون وسبب التموج ايضا الذي يحدث بسبب قرع عنيف وهو الامساس العنيف وقلع عنيف وهو التفريق العنيف والدليل على ان القرع والقلع علة للتموج الموجب للصوت الدوران فانه يحدث التموج بحدوثهما وينعدم بعدمهما وكذا الكلام في جميع التموج

عن هذه الطعوم قلنا التفه قد يطلق على ما ذكرتم اعني ما لا طعم له وقد يطلق على ماله طعم ولا يحس بطعمه
كالنحاس فانه لشدة تكاثفه لا ينحل منه شي يخالطه رطوبة اللسان التي هي واسطة في الاحساس بالمذوقات
حتى يحس بطعمه ويسمى تفاهة غير بسيطة والمعدود من جنس الطعوم هو هذا دون الاول وقد
يجتمع في الجسم الواحد طعمان كاجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة وكاجتماع المرارة
والملوحة في السبخة ويسمى الزعوقة قال البحث السادس في المشمومات وهي الروائح
فنقول الروائح الموافقة للمزاج تسمى ذوايح طيبة كرائحة المسك وما شابهها والروائح التي لا توافق
المزاج تسمى روايح منتنة كالروائح الكريهة التي لا احد الا يتحمل لها وقد نعلق ساكتة خلوق
وذلك لقصور ما عساه ما لنا من الطعوم وليس لانواع الروائح اسماء خاصة الا من اجل
الجنس المذكور ثم بسبب الاحساس بالروايح وصول الهواء المتكيف بتلك الروائح الى الخيشوم
وقيل بسبب الاحساس وصول الهواء المختلط بجزء لطيف متحلل عن ذي الرائحة
وهو بط لما سيجي في البحث السادس من الفصل الثالث من هذا الباب قال واما القسم الثالث
اقول واما القسم الثالث من اقسام الكيفيات اعني الكيفيات النفسانية وهي الكيفيات المختصة
بذوات الانفس والمصنف قد ذكر بعض انواعها وهي الحيوة والصحة والمرض والادراك
وكيفيات يتوقف عليها الافعال الاختيارية كالقدرة والارادة وهي ان كانت من مثل هذه
الكيفيات راسخة سميت ملكة وما ليست براسخة سميت حالا كالكتابة فانها في ابتداء الامر
تكون حالا واذا استحكمت صارت ملكة ونحن نورد بيان هذه الكيفيات في مباحث قال
البحث الاول في الحيوة اقول البحث الاول في الحيوة الحيوة قوة تتبع الاعتدال النوعي وتفيض
منها سائر القوى الحيوانية والمراد بالاعتدال النوعي الاعتدال الذي يليق بنوع الحيوان وقال
بعضهم هي قوة الحس وقال بعضهم هي قوة التغذية واستدل الحكيم ابو علي في كتابه الموسوم
بالقانون على ان قوة الحيوة مغايرة لقوة الحس وقوة التغذية بان العضو المفلوج حي
وان لم يحس لم يوصل له ولم يغتذ ومع ذلك ليس بحساس فعلم ان قوة الحيوة مغايرة
لقوة الحس وبان العضو الذابل حي لما ذكرنا وليس بمغتذ لانه لو كان مغتذيا لم يكن ذابلا والنبات
مغتذ وليس بحي فعلم ان قوة الحيوة مغايرة لقوة التغذية وفيه نظر لجواز الا يغتذي الانسان في الذبول

38

كما في المشايخ ومنع لستدلال الشيخ بان عدم الفعل لا يستلزم عدم القوة لجواز ان يمنع القوة عن الفعل مانع
فيجوز ان يكون قوة الحس والتغذية باقية في العضو المفلوج والعضو الذابل مع عدم صدور فعل
الاحساس والتغذية منهما لمانع وحينئذ لا يلزم مما ذكرتم المغايرة بين قوة الحيوة وبينهما لان القوة عبارة
عما يوثر بالفعل وحين يكون العضو المفلوج والعضو الذابل فاقد القوة الحس والتغذية لانه لا يصدر عنهما
الاحساس والتغذية بالفعل لانا نقول لا نسلم ان القوة عبارة عما ذكرتم بل عما من شانه التاثير ولو سلم
ان المراد بالقوة ما يوثر بالفعل لزم ان لا يطلق لفظ القوة على ما من شانه ان يوثر ولم يكن موثرا
بالفعل ولا يلزم من ذلك عدم ذلك الشي واتفاق ومنع لستدلال الشيخ ايضا بان القوة
الغاذية للنبات مخالفة بالذات للقوة الغاذية للحيوان والامور المختلفة بالذات لا يجب ان يكون مشتركة
في الاحكام وقد شرط الحكماء والمعتزلة الحيوة بالبنية الصالحة وقالوا البنية الصالحة شرط لوجود
الحيوة والمراد بالبنية الصالحة عند الحكماء الجسم المركب من العناصر الاربعة وعند المتكلمين مجموع
جواهر فردة لا يمكن ان يكون الحيوان اقل منها ومنع متكلمو اهل السنة قول الحكماء والمعتزلة بان الحيوة لو كان
وجودها مشروطا بالبنية الصالحة لكانت قائمة بمجموع الاجزاء وهو باطل لان الحيوة لو قامت بمجموع
الاجزاء وهو باطل لان الحيوة لو قامت بمجموع الاجزاء فان اخذت الحيوة التي تكون حيوة واحدة قائمة
بمجموع الاجزاء كان العرض الواحد قائما بمحال كثيرة وهو محال ولو تعددت الحيوة التي تقوم بكل
جزء حيوة على حدة كان قيام الحيوة بكل جزء مشروطا بقيام الحيوة بالاخر والا لم يكن الحيوة مشروطة
بالبنية الصالحة ولو كان كذلك مشروطا يلزم الدور وانه محال وفيه نظر لانه لم لا يجوز ان يكون
لكل واحد ولكنه فاقدهم يجوز قيامها بالمجموع من حيث هو مجموع وكذا لك بالمجموع من
حيث هو مجموع فلا يلزم من قيام الحيوة الواحدة قيام العرض الواحد بمحال كثيرة لان المجموع
من حيث هو مجموع واحد ولا يلزم قيام العرض بمحال كثيرة كالعشرة فانها باعتبار انها عشرة
واحدة والموت عبارة عن عدم الحيوة عما من شانه الحيوة فيكون التقابل بين الحيوة والموت تقابل
العدم والملكة وقيل الموت كيفية وجودية تضاد الحيوة كقوله تعالى خلق الموت والحيوة فالموت مخلوق
والعدم لا يخلق فالموت ليس بعدم ولو لم يكن عدما يكون كيفية وجودية ومنع استدلالهم
بان المعنى من الخلق هنا التقدير لا الايجاد فلا يلزم ما ذكرتم قال البحث الثاني في الادراك قال الشارح

اقول البحث الثاني الادراكات والادراكات اما ان يكون ظاهرة كالاحساسات بالمشاعر الخمس الظاهرة

واما ان يكون باطنة كادراكات النفس والقوى الباطنة والادراكات الباطنة تنقسم الى التصورات

والتصديقات وقد عرفت معانيها في صدر الكتاب والتصديق اما ان يكون جازما او لا يكون جازما والاول

اى التصديق الجازم اما ان يكون الجزم بالنسبة من طرفيه لموجب اى دليل او لا يكون لموجب والثاني اى

التصديق الجازم اما ان يكون الجزم بالنسبة الذي لا يكون لموجب هو التقليد والاول اى التصديق الجازم

لكون لموجب اما ان يقبل متعلقه وهو الذي يحمل التصديق الى النقيض اى الجازم النقيض لوجه

وهو الاعتقاد او لا يقبل متعلقه النقيض لوجه وهو العلم والثاني اى التصديق الغير الجازم لذي الى

الطرفين نوسك وان لم يكن متساوي الطرفين فالراجح ظن والمرجوح وهم والتزمين التوسع والتقسيم

مخالف للمشهور قال ووصف الحكماء اى اقول ووصف الحكماء التصور اى العلم وهو وجود صورة

المعلوم في العالم اى في العقل وهو المسمى بالوجود الذهني والدليل الذي يدل على وجود الصورة

اعنى صورة المعلوم في العقل هو انا نتصور المعدوم الخارجي كشريك الباري الاله وجبل من ياقوت

ونميزه عن غيره لانا نحكم عليه باحكام ثبوتية وذلك التميز لا يتحقق الا مع ثبوت وذلك المعدوم الخارجي

اذ المحكوم عليه بالصفة الثبوتية يجب ان يكون ثابتا وليس ذلك الثبوت في الخارج لكونه

معدوما في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب واعترض على هذا الدليل بانه لو وجد ما ذكرتم لوجب

كون الذهن حارا وباردا معا مستقيما ومعوجا عند تصور الحرارة والبرودة والا

والاستقامة لوجود ماهية الاشياء في الذهن عند تصورها فيه والتالي باطل والالوم اتصاف

الشيء بالاشياء المتقابلة وفيه نظر لانا لا نسلم التقابل بين صورة الحرارة وصورة البرودة الذ

هنيتين وكذا بين صورة الاستقامة وصورة الاستدارة بل التضاد بينهما في الخارج ولئن

سلم فلا نسلم ان الذهن يصير بحصول الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة حتى يكون متصفا بها

بل القابل لها المولد الحي لنه قال واكثر المحصلين الحكماء اقول واكثر المحصلين من الحكماء

لم يريدوا بالصورة الموجودة في الذهن ما يشبه الامر المتخيل في المرآة اعني تكون مشتبهة

بالصورة الموجودة في الخارج الا انها لا تكون حالة في المولد ولا تكون متصفة بصفات الموجود الخارجي

فيحتمل ان يكون عقلا ولم يريدوا بها صورة تشارك الموجود الخارجي في تمام الماهية فباطل الوجهين

الاول ان الصورة العقلية في الذهن عرض قائم بمحل يتقوم به وهو الذهن والمتصور اى الموجود قد يكون

جوهرا فلا يكون الصورة الذهنية مساوية في تمام الماهية للشيء الذي هو متصور بنفسه كما تقول ان النفس الناطقة

تدرك ذاتها فلو كانت صورة المعلوم الحاصلة في العالم مساوية للمعلوم في تمام الماهية يلزم حصول مثل

العالم في نفسه ولو حصل في العالم مثله لزم منه اجتماع المثلين وانه باطل لان حال العاقل والمعقول واحد

لان العاقل هو الذي حصل عنده ماهية مجردة هي صورة المعلوم والعاقل لما النفس الحاصل الذي حصل

عنده ماهيته مجردة لذاته او حصل عنده ماهيته هي ذاته واذا كان كذلك فلا يلزم اجتماع المثلين فيما

اذا عقل الشيء ذاته لعدم التغاير بين العاقل والمعقول واصلح لانا نعرف حصول الشيء عند نفسه

في نفسه واذا كان محالا فلا بد لاجتماع المثلين والقول بكون صورة المعلوم ليست مساوية له في تمام

الماهية وقيل العلم هو تعلق خاص بين العالم والمعلوم وفيه تعدد العلم بتعدد المعلومات لوجوب

تغاير النسبة عند تغاير المنتسبين وهذا التفسير مشكل بتعقل الشيء نفسه فان تعقل الشيء نفسه

غير معقول لعدم التغاير وقيل العلم صفة موجودة توجب العالمية والعالمية حالة يلزمها الصفة

تعلق بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تغاير تعلق الصفة بالمعلومات

تغاير ذات تلك الصفة لو لم يكن بين الشيء الواحد وبين الاشياء الكثيرة تعلقات كثيرة قال

وعارض على القول الثاني اقول الثاني المسلمان وعارض على القول بالصورة الموجودة في العاقل الذي الاول

ان الصورة العقلية اى الموجودة في العقل تفارق الصورة الخارجية الحالة في المادة في ان الصورة

الخارجية محسوسة في الخارج والعقلية ليست محسوسة وتفارقها ايضا في ان الصورة الخارجية متناهية

لقدر المادة لو احلت فيها صورة اعظم لم تحل فيها لعظمها بخلاف الصورة العقلية فانه يجوز ان يحل

في مادة ما هي اصغر مقدارا منها بخلاف الصورة العقلية فان الصورة الصغيرة والصورة العظيمة

يجوز حلولها في العاقل معا وتفارقها ايضا في ان الصورة الخارجية متى قد وردت لتصور صورة

اخرى منها لم يمكن الا بعد زوال صورة وحدوث اخرى بخلاف الصورة العقلية النوع الثالث

هو ان الصورة العقلية كلية بخلاف الصورة الخارجية فان كل موجود في الخارج متشخص لا يعقل معنى ان الصورة

الموجودة في العقل كلية في نفسها اي ان الصورة الموجودة في العقل صورة جزئية في نفس جزئية فيمتنع

تصور الاشتراك فيها بل هي كلية اما لان المعلوم بهذه الصورة امر كلي او لانه نفس الصورة الكلية والله اعلم

واما الم يحصل لها النظريات من تلك الضروريات وفي اما لم يكن تلك النظريات حاصلة عندها بحيث لا يتعب والنفس تشاهدها
ويتطلع اليها واما ان لا يكون كذلك بان يحتاج في تحصيلها الى مشاهدات بلا تجشم كسب جديد وكذلك العلم بالنظريات بحيث يغيب عنه
ويرد وهو العقل بالفعل ... عن ملكة استنباط النظريات من الضروريات اي ضرورة الاستنباط راسخة في النفس بحيث متى شاءت
استحضرت الضروريات واستنتج منها النظريات والاول هو العلم بالنظريات اذا صارت بحيث لا تغيب عن العقل هو العقل المستفاد
... لان النفس عند التعلق والبدن ... عن جميع المطالب النظرية ... لا يكن
وجود نفس قوية لا تشغلها ... شرح مواقف

من اولها كالنوع المتقسم الى الصنف سواء مثلا اذا ادرك الانسان الكلي فالصورة الحاصلة
منه في ذهننا نسبتها الى زيد وعمرو سواء اذا حذف مشخصات كل فرد فما بقي بعد الحذف يكون مساويا
للحاصل في ذهننا من الانسان الكلي وفي قوله لصورة المعلوم الى الصنف امر كلي ~~لا ما ذكر من العقل~~
كون نظيرها المعلوم الى الصور لكان امرا موجودا في العقل فلا يكون كليا لما ذكر تم بعينه ولو كان
امرا موجودا في الخارج فاولى بان لا يكون كليا وبتعدد كليته بطلان الفرق وهو ليس تشي تحو فالعاقل
قال والعلم اجمالي اي اقول والعلم اما اجمالي يتعلق ذلك العلم بامور متعددة باعتبار شامل لها وهو مبدا
لتفاصيل تلك الامور كما استحضر مسئلة ثم غفل عنها ثم يسأل عنها فانه يحضر عنده حالة بسيطة
هي مبداء لتفاصيل تلك الاشياء التي كانت مفصلة على التفصيل واما علم تفصيلي يتعلق باعيان كل
من واحدة تلك الامور كما علم علي ماهية مركبة مفصلة الاجزاء في العقل متميزا بعضها عن بعض والتفات
العلم اما فعلي وهو مبدا لم يتصور فعلا فعلا فعلية قال مسئلة للنفس اي اقول معرفة المسئلة
كانها تذنيب لمباحث الادراكات لو اعرف ما رافعو بالنفس في الادراك ادبع مراتب المرتبة
الاولى استعداد المحض وهو عند كونها خالية عن النقش بالمرة كما يكون لنفس الاطفال وتسمى عقلا
هيولانيا المرتبة الثانية لم يحصل للنفس البديهيات بواسطة استعمال الحواس في الجزئيات والتنبه
منها لمشاركات ومباينات ونتبدى الى الاكتساب النظريات وتسمى العقل بالملكة التي هي مناط
التكليف والدليل الدال على كونه مناطا للتكليف قد بيناه في الاصلاح المرتبة الثالثة لم يحصل للنفس
النظريات بحيث يتمكن من استحضارها متى شاء من غير تجشم كسب جديد وتسمى عقلا بالفعل
المرتبة الرابعة لم يستحضر النفس النظريات ويلتفت اليها بحيث لا تغفل عنها وتسمى العقل المستفاد
قال ثم في العرض والارادة اي اقول البحث الثالث في القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر على
وفق الارادة والارادة ميل يعقب اعتقاد النفع في المرادة ~~المراد~~ كما ان الكراهة نفرة تعقب
اعتقاد الضرر في المكروه وفسر القدرة هي مبداء الافعال المختلفة فيلحق العقل الحيوانية
عدة وما قال على المفسرين لكونها قوة هي الارادة وهو قول وكونها مبداء للافعال المختلفة
التي هي التغذية والتنمية وتوليد المثل والحس والحركة والقوى الفلكية فقد خرج عنه عن الحدود
الفلكية بتاضوع ومع ذكره على التفسير الاول للقدرة كما الفلاسفة فانهم قطعوا ان الافلاك تتحرك

45

بالارادة لتنيل التشبه بالمعقول دون التفسير الثاني لكون صدور ما يصدر منها على نهج واحد والقوى
النباتية قدرة على التفسير الثاني لانها مبداء للافعال المختلفة كالتغذية والتنمية وتوليد المثل لا على التفسير
الاول لكونها عديمة الارادة والقوى العنصرية خارجة عن القدرة بالتفسيرين لكونها ليست ذات ارادة
ولكون صدور ما يصدر منها على نهج واحد والتعديل عن المزاج لان المزاج من صنف الحرارة والبرودة اللتين
الى هي من الكيفيات الملموسة وبان المزاج يكون من جنس مباينها وهو صار ان تلك الكيفية قابلها
والقدرة ليست كذلك اي ليست من الكيفيات الملموسة اي ليس تاثيرها من جنس تاثير الحرارة
والبرودة لان ما تأثيرة الفعل الارادي اذ الافعال المختلفة على اختلاف المفسرين لها وفيه نظر لانه
لم لا يكون المزاج من جنس الحرارة والبرودة كونه حاصلا منهما علمنا مسلم ولا يلزم من ذلك ان
ما اثره من جنس اثرهما ولم لا يكون منه لو عينها ممنوع والقوى مبداء التغير سواء كان الفعل
مختلفا كالقوى الحيوانية او على نهج واحد كالقوى العنصرية وهو المراد تقوله مطلقا وقد يقال القوى للامكان
الذي يجانب اذا كان المراد بالقوى القوى الحقيقي للفعل وبالامكان الامكان الخاص لا الاستعداد لان
لفظ القوى موضوع للامكان الذي مع عدم حصوله بالفعل والامكان جزء من مفهوم لفظ القوى فيكون اطلاق
لفظ القوى عليه اطلاقا تضمنيا فيكون مجازا اما لو اريد به الامكان الاستعدادي لكان بينهما ترادف
والخلق ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية وفكر كمن ملك الكتابة فانه يصدر منه
كتب الحروف من غير سبق روية والفرق بين الخلق والعادة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء
على معنى ان القوى الفعلية هي حالة متى انضم اليها الارادة الى احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم
اليها الارادة الى الضد الاخر حصل الضد الاخر بخلاف الخلق فان الخلق لا يكون كذلك وسوط ومنع مساواة
نسبة الفعل والترك الى القدرة ان اريد بها القوى المستجمعة للشرائط اي العلة التامة لان القدرة على تامة
ونحن المانع لصلوح القدرة للضدين ان القدرة مع الفعل بالزمان لانها لو تقدمت على الفعل بالزمان
لزم تخلف المعلول عن العلة التامة والوجه والخبث تترادف الارادة فالمراد بمحبة الله تعالى للعباد ارادة
كرامتهم والمراد بمحبة العباد لله تعالى ارادة طاعته عنه والرضاء عن العبادة ترك الاعتراض وما قاله
ارادة اكرام المومن ومنهم بهم على الماسد والعزم تقع من الارادة اذ الارادة قد يكون من غير
سبق تردد وقد يكون مع سبقه فالعزم جزم الارادة التي الذي تردد او يريد بها يفعل قال نحو اللذة

اقول يحوّ اللذة والالم بصوت اللذة والالم بديهي لان كل حساس يدرك كلا منهما بديهة ويدرك
التمييز بين كل منهما وبين ما عداهما كذلك وما يكون هذا شأنه تكون بديهيا وفيه نظر لانه لو كان
المراد بقوله ان كل حساس يدرك كلا منهما بديهة هو ان كل حساس يدرك بالبداهة ماهيتهما فهو
ولو كان المراد هو ان كل حساس يدرك حصولهما لذاته فمسلم ولكن لا يلزم من ذلك بداهة تصورهما
واما قولهم في تعريفهما ان اللذة هي ادراك الملائم من حيث انه ملائم وان الالم هو ادراك المنافر
من حيث انه منافر ففيه نظر لانهم ان ارادوا بهذا التعبير حمل اسم اللذة والالم اسما لما ذكروا
اصطلاحا فلا مشاحة فيه وان ارادوا به ان ما ذكروه حد لهما ففيه منع فانه لا نأخذ من العناء
عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونعلم انا ندرك من الاشياء الملائمة ولا نعلم ان تلك
الحالة هي نفس ادراك الملائم او غير ادراك الملائم وتعدد المعاني بين تلك الحالة وبين ادراك
الملائم فلا نعلم ان اللذة عبارة عن مجموعهما او عن احدهما وكذا الكلام في الالم واذا كان كذلك
فلا يحصل العلم بكون ما ذكروه حدا لهما والتحقيق ان الامام يسلم ان تصورهما بديهي والذي يرد
كل واحد منهما وان ما عداهما ايضا بديهي ثم يناقش في هذا المقام ويقول انا لا نعلم ان اللذة
هل هي نفس الادراك او غيره واذا عرفت هذا فنقول اما ذكرنا على ما اورد المصنف
في تعريف اللذة قولهما من حيث هي ملائم وفي تعريف الالم قولها من حيث هو منافر لان اللذة
ليست عبارة عن ادراك ذلك الملائم بل عن ادراكه من حيث هو ملائم كان لذيذ الحلاوة
ليست عبارة عن ادراك ذلك الحلو بل عن ادراكه من حيث هو حلو ولذلك يتحاماها بعض
المرضى ولو كان يدرك ذلك الحلو ويدوقه وكذلك الالم ليس عبارة عن ادراك ذات المنافي
بل عن ادراكه من حيث هو منافر كما ان الم المرارة ليس عبارة عن ادراك ذلك المر بل
عن ادراكه من حيث هو مر ولذلك قد يشتهيه بعض المرضى وما قيل من ان اللذة هي دفع الالم
والعود الى الحالة الطبيعية خطأ لان اللذة لو كانت عبارة عما ذكر لوجب ان لا تحصل اللذة
الا بعد الالم والتالي باطل لان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن وبالوقوف على مسألة
علمية وبالعثور على مال من غير حصول شيء من الامور بباله قبل حصولها والتألم بفقدها
وفيه نظر فان من المرتبات على وجه التعيين وان لم يكن مخطرا بالبال لكن كلياتها ومن فحول

الوجه الحسن مختلفا والوقوف على العلوم كذلك ووجدان المال كذا مخطرا بالبال للكل واحد ويتألم فقدها
فحينئذ يلتذ الانسان بحصول كل كلي منها في ضمن اي فرد منه قال يجيء في الصحة والمرض اقول
الصحة والمرض والصحة هي حالة او ملكة يصدر بسبب تلك الحالة او الملكة الافعال الحيوانية
عن موضوعها وهو الاعضاء سليمة اما انها حالة والملكة فقد فرغ عنهما واما في العموم فعلها انها كيفية
بلغ ابوادها فيما نحن فيه من ادلة في مطالع شرح العلائي للاستاذ العلامة قطب الملة والدين الشيرازي واما
المرض فخلاف ما ذكر في تعريف الصحة اي عدم تلك الحالة او الملكة فعلى هذا التعبير للمرض لا واسطة بينه وبين الصحة
واما في الكيفيات النفسانية كالفرح والحزن والحقد واهما ذلك كالغضب والخوف والجوع فغير عالمدا
لان كل واحد يدرك واحدا منها من غيره ويدرك التمييز بينه وبين ما عداه كذلك وما هذا شأنه يكون بديهيا عند كل
الانسان وفيه ما عرفته في ان اللذة والالم بديهيا التصور قال واما القسم الثالث اي اقول واما القسم الثالث
من اقسام الكيف فهو الكيفيات المختصة بالكميات اما ان يكون عارضة وحدها للكميات في غير ان
يتركب مع غيرها وفي اما ان يكون عارضة للمتصلات اي للكميات المتصلة كالاستقامة والاستدارة
والانحناء والشكل فانها من خواص المقادير وهو ظاهر وان لم يكن عارضة للمتصلات اي للكميات
المنفصلة كالزوجية والاولية عبارة عن كون العدد بحيث لا يعد غير الواحد كالا ربعة فانها يحيث يعدها
الاثنان وغير الواحد واما ان يكون الكيفيات المختصة بالكميات مركبة عن تلك الكيفيات العارضة وعن
غيرها كالخلقة العارضة للجسم المركبة عن الشكل ومن الكيفيات الكونية وعن اللون ومن الكيفيات المحسوسة
قال واما القسم الرابع اي اقول واما القسم الرابع ومن الكيفيات المستعدة بها في تلك الكيفيات التي كانت استعدادا
نحو اللاقبول كالصلابة فيسمى قوة ولو كانت ~~استعدادا نحو القبول تسمى ضعفا~~ تلك الكيفية قوة وان كانت
استعدادا نحو القبول كاللين تسمى تلك الكيفية ضعفا ولا قوة قال الفصل الرابع في الاعراض اقول
الفصل الرابع في الاعراض النسبية وهي ما عدا الكم والكيف من الاعراض وفي هذا الفصل مباحث
البحث الاول في تحليلها اي وجودها الكل عليه من الاعراض جمهور المتكلمين الا الاشعري فانهم قالوا بوجود
لم يقولوا بان السبع الاعراض ليست من الامور الموجودة في الخارج انه لو وجدت هذه الاعراض
في الخارج لكانت حاصلة في محالها ضرورة ولو كانت حاصلة في محالها لوجد حصولها في محالها لكون
حصولها في محالها من الامور النسبية فيكون حصولها في محالها محالا اخرى وننقل الكلام الى حصول ذلك الحصول

في المحل والتسلسل وفيه نظر لجواز ان يكون حصول الحصول نفس الحصول فلا يلزم ما ذكروا وايضا
منقوض بالان اصح الحكماء على ان النسب من الامور الموجودة بان الاعراض النسبية قد يكون متحققة في الخارج
لكون السماء فوق الارض مثلا فان من الفوقية حاصلة في نفس الامر ولا فرض ولا اعتبار متحقق هنا
ولما كانت متحققة في الخارج فيحمل الاعراض في الخارجيات دون الاعتبارات العقلية وليست اعداما
لانها تحصل للشيء بعد ما لم يكن حاصلة له الا الشيء قد لا يكون فوق فيصير فوق والحاصل بعد العدم لا يكون
عدما صرفا وليست ذات الجسم ايضا لان الجسم لا يماس الفوق الا ليس ذاته هي نحو المماسة
الى الفوق من الاعراض محمولة بالمماسة الى الفوق فهذه الاعراض امور موجودة بالانطباع على ذلك الجسم
ومواطئ فان قلت لا نسلم ان النسب امور متحققة في الخارج فاي حاجة الى الاستدلال
على انها ليست اعداما قلت لا يلزم من كون الشيء امرا متحققا في الخارج ان لا يكون عدما وانما يلزم ذلك
لو لم يكن الاعدام متحققة بالذات لا بالوصف فان اعدام الملكات امور متحققة في الخارج
بالوصف مع كونها اعداما نص عليه الشيخ فانه قال في الفصل ... من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء
في عدم الملكة انه العمان ولهذا العدم عدم بالوصف لكن له وجود ما بالوصف ولو ... اصحاح
الحكماء بالغناء والمضي ... الوصف ما ذكر ... على كون النسب امورا موجودة
في الخارج يلزم ان يكون الغناء والمضي عرضين موجودين في الخارج والثاني باطل لعدم مثله
اما الملازمة الشرطية فالحكم في اليوم الحاضر على امس بانه ماض وفي الماضي والغناء
ليسا من الاعتبارات العقلية اذ الامس ماض وفان في نفسه سواء وجد الفرض والاعتبار
او لم يوجد وليسا من الاعدام لانهما حصلا بعد العدم والحاصل بعد العدم لا يكون عدما وفيه نظر
فان المضي والفناء عبارة عن العدم بعد الوجود لا عن الوجود بعد العدم حتى يتم ما ذكر ولانهما
عبارة عن نفس ذلك اليوم لانهما لو كانا نفس ذلك اليوم لتحققا حيث تحقق ذلك اليوم و
لكن ذلك اليوم كان ذلك اليوم حين كان حاضرا ولم يكن ماضيا ولا فانيا فهما اذن امران زائدان
على ذلك اليوم واما بطلان التالي فانهما لو كانا موجودين في الخارج يلزم قيام الصفة الوجودية
بالامر العدمي لكونهما صفتين للامس المعدوم وانه باطل قال ثم في الاين اي اقول سمى المتكلمون
الاين بالكون وقالوا ان الكون جنس لانواع اربعة اعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق

اما السكون فعبارة عن حصول الجوهر آنين فصاعدا في مكان واحد واما الحركة فعبارة عن حصوله آنين متصاعدا
في مكانين اي في آنين يكون في مكان وهي قريبة من قولهم الحركة هي حصول الجوهر في حيز بعد ان كان في
حيز آخر عقيبه من غير تخلل زمان والتقابل بينهما تقابل التضاد واما من جعل السكون عبارة
عن عدم الحركة عما من شأنه الحركة فبينهما تقابل العدم والملكة واعلم انهم اصطلحوا على جواز خلو الجسم
عن الحركة والسكون وهو مبني على تفسير السكون لانه لو فسر بما ذكرنا كان فلك الجسم في اول زمان حدوثه
لا يكون ساكنا لكونه غير حاصل في مكان واحد آنين وغير متحرك لانه لم يحصل في ذلك الحيز بعد ان كان في
حيز آخر واما لو فسر السكون بحصول الجسم في مكانه كان الجسم في اول زمان الحدوث ساكنا
وكان السكون يعني الكون لانواعه فالكون قال الحكماء اي اقول وقال الحكماء الحركة كمال اول للشيء الذي
هو بالقوة من حيث هو كذلك الشيء بالقوة وبيان هذا التعريف ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم
والا امتنع حركته فيكون حصول الحركة للجسم كمالا له لان الجسم بالكمال هو ... بالحركة كمال و...
هذا الكمال اعني الحركة غير من الكمالات من حيث ان حصول هذا الكمال ليس الا التادي
الى الغير والسلوك اليه كالوصول الى المقصد بخلاف سائر الكمالات فانها ليست عبارة
عن التادي الى الغير فيكون كذلك الغير متوجها اليه وممكن الوجود ليتأتى التادي اليه فيكون حصول ذلك الغير
للجسم كمالا ثانيا لكونه متاخرا عن الحركة فعلم ان الحركة كمال اول وذلك التوجه ما دام باقيا كذلك
يبقى شيء من الحركة والا لكان الوجه وصولا لا توجها فعلم ان الحركة كمال اول للشيء الذي هو بالقوة
اعني الجسم المتحرك والحركة ليست كمالا له من كل وجه بل هي من حيث هي كمال اول لما هو بالقوة
من حيث هو بالقوة وحاصل هذا التعريف ... ما قاله قدماء الحكماء وهو ان الحركة خروج
من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فالحاصل ان الحركة هو كمال اول للجسم المتحرك من حيث
كونه متحركا والعالم بغير ... العبارة لئلا يناقض في اللفظ قال وذلك قد يكون اي اقول
وذلك اعني الحركة قد يكون في الكم كالتحلل والسمن ... زيادة مقدار الجسم من غير ضم شيء اليه من خارج
كما يعرض للماء في ... وهو انتقاص الجسم من غير فصل شيء عنه كما يعرض
الماء من الذوبان الى الجمود وكالنمو وهو ازدياد يكون الجسم بسبب ضم جسم آخر اليه على وجه
يكون منه الاجزاء الاصلية في الواجب في جميع الاقطار على نسبة طبيعية ليكون في سن الحداثة وكالذبول وهو

اسماعه يكون للجسم بسبب فصل جسم رطب عن جزء عنه بالتخلخل كما للشائع والماء دهاس العنوا
المذكور في تعريفها لان التخلخل يحدد ارتفاد بازاد الجسم بسبب ضم جسم آخر اليه وكذا الذبول ليس
يحد وانتقاص الجسم بسبب فصل جسم عنه كما في ذكر المصدر والاركان ضم ماء اما ماء او عسل او عسل
بقوا وازاد بعض الماء او قطع بعض الخشب ذبولا وليس كذلك فان السمن بعد سن الوقوف و
الهزال بعد سن النمو ليسا بنمو ولا ذبول بل يصدق عليهما الحد وقد يكون في الكيف كاسوداد العنب و
تسخن الماء وتسمى الحركة في الكيف استحالة وقد يكون في الوضع كحركة الفلك في مكانه فان لها تحلق
نسبة اجزائه بعضها الى بعض والى الامور الخارجة عنه بالتدريج وتسمى حركة دورية وقد يكون في الاين
كالحركة من مكان الى مكان اخر وتسمى نقلة ولا تكون الحركة في الجوهر لان حصول الجوهر يكون دفعة لانه اذا
زالت الصورة الجوهرية عن نوع من الجسم انعدم ذلك النوع وحصل صورة جوهرية اخرى وتسمى
حصول الجوهر دفعة كونا وانعدامه دفعة فسادا ولا تكون ايضا في سائر المقولات كمتى والاضافة
والملك وان يفعل وان ينفعل لانها تابعة لموضوعاتها في عروض الحركة وعدمه وحاصل ما ذكروا
في ذلك هو ان متى وهو حصول للجسم بسبب الحركة فلو وقع التغير فيه لكان لذلك التغير متى
اخر وان الاضافة فلانها طبيعة تابعة للغير لعدم استقلالها وان لم تعقل الاشد والانقص
لم يقع حركة فيها وان قبلتها تكون بسبب متبوعها والا لاستقرت بالاستقلال وكذا الكلام الباقية
لانها تابعات الاحوال السبب فيكون حكمها في ذلك حكم الاضافة وضعف هذا الكلام غير خاف
عليك وفي هذه الامثلة مباحث كثيرة واي شيء دفعه تركناها خوفا من الاطالة من ارادها
فليطالع المبسوطات **قال** ولا بد للحركة من ستة امور ما منه الحركة وما اليه وما فيه وما به
والزمان **اقول** ولا بد لكل حركة في تحققها من ستة امور ما منه الحركة وهو المبدأ وما اليه الحركة
وهو المنتهى وما فيه الحركة وهو الذي يقع فيه الحركة من المقولات كالاين والكم والكيف والوضع
وما له الحركة اي ما لاجله وهو الحصول في المكان الذي الحركة متوجهة اليه وما به الحركة وهو
المحرك والزمان هكذا فسر الكاتبي قول الامام في المحصل وهذا التفسير غير صحيح لان المحرك
الذي لا بد للحركة منه هو ايضا الموضع فالاظهر ان يكون المراد بالحركة الحركة الاينية المستقيمة
لكنه ليس كذلك لانه اعرف بان ما فيه الحركة اعم من ذلك **قلت** المراد بما له الحركة هو المتحرك في

لسعيم **قلت** لو حمل ما له الحركة على المحرك يلزم الاخلال بما لاجله الحركة فلا استقيم **قال** ما له
الحركة هو بعينه ما اليه الحركة كما في الحركة الاينية **قلت** قد يكون ما سمي الغرض كما في الحركة الفلكية فان ما لاجله
الحركة الفلكية هو التشبه بالعقول عند ما اليه الحركة وهو المنتهى المفروض **قال** وتتحد الحركة **اقول**
وتشخص الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها الحقيقي لقيام الوصف الواحد بمحلين لما مر ولذلك لم يتوقف
المصنف لهذا التعليل وبوحدة زمانها وبوحدة ما الحركة فيه لما وحدة الزمان فلان الزمان لو لم يكن واحدا
لم تكن الحركة واحدة لان الموضوع الواحد قد يتحرك الى جهة شيء زمانا غير ولها وحدة ما فيه الحركة فلانه ما فيه
الحركة لو لم يكن واحدا لم تكن الحركة متشخصة ولو اتحد الموضوع والزمان لانه قد يتحرك الموضوع الواحد
في مكان الى غيره في ذلك بعينه في آن واحد والا جاز ذلك لم يتشخص الحركة الا مع وحدة ما فيه الحركة
وفيه **نظر** لان الانتقال والنمو لكونهما حركتين لا يمكن ان يقعا في آن واحد بل الصولتين
بل في زمان واحد ولعل مثل هذا كما ذكر الا لان التغير انما وقع في النسابة وفي اتحد
وكذا الموضوع والزمان وما فيه الحركة اتحد المبدأ والمنتهى لامحالة اذ لو تعدد احدهما لتعدد
الزمان ضرورة ولا عبرة بوحدة المحرك اي لا يلزم من وحدة المحرك وحدة الحركة لان المحرك الواحد قد يفعل
حركات مختلفة ولا بتعدده اي لا يلزم من تعدد المحرك تعدد الحركة لان الحجر كما لو حرك جسما وقبل انقطاع
حركته يوجد محرك اخر كما لو قدرنا مغناطيسا يجذب الحديد ثم قصدت طبيعته في آخر ومثاله حجر
آخر في ذلك الآن بحيث لا يكون بين تعطيل الاول وابتداء الثاني الثاني فاصل كان الحركة واحدة مع
تعدد المحرك **قال** وتنوعها بتنوع ما منه **اقول** وتنوع الحركة اي اختلافها بالماهية يكون بتنوع ما
منه الحركة وما اليه الحركة كالهبوط والصعود فان مبدأ الهبوط هو المحيط ومنتهاه هو المركز ومبدأ الصعود
هو المركز ومنتهاه هو المحيط والمركز والمحيط مختلفان بالنوع وقد يكون بتنوع ما فيه الحركة وان اتحد المبدأ
والمنتهى كما اذا تحرك الجسم من السواد الى التصفر ثم الى الحمرة ثم الى السواد تارة واخرى من البياض
الى الفستقية ثم الى الخضرة ثم الى السواد ولا اعتبار بتنوع المحرك وتنوع الموضوع وتنوع الزمان اذ
قد يتنوع بان يكون ثلاثة مختلفة بالماهية وتنوع الحركة لجواز الحركة باشتراك المختلفات بالماهية في اثر
واحد وعارض واحد وموجود واحد في اختلاف الحركات مع اتحاد الحركة بالماهية التي هي اثر لها
واختلاف الموضوع مع اشتراكها في الحركة الواحدة العارضة لها واشتراك الازمنة المختلفة موجود واحد هو الحركة الواحدة

لكون الآن منه عارضة للحركة لكونها مقدار للحركة كما عرفت واختلاف الحركة بالجنس على معنى ان كل حركة
تكون واقعة تحت جنس مغاير لجنس الاخرى تكون باعتبار ما فيه الحركة كالنقلة التي هي حركة في الأين والاستحالة
التي هي حركة في الكيف والنمو الذي هو حركة في الكم فان كل واحد من هذه الحركات مغاير للاخرى باعتبار
كون كل واحد منها داخلة تحت جنس مغاير للاخرى هي الأين والكيف والكم قال وتضادها اي اقول
وتضاد الحركات ليس لتضاد المحرك وتضاد الزمان لما قد تبين ان الزمان لا يتصور فيه تضاد لما بين آنفا ان المختلفات يجوز
اجتماعها في واحد وليس ايضا لتضاد ما فيه الحركة لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق
الساحق الى السواد والتبيض اي الحركة من السواد الى الساحق فان السواد والساحق بل تضاد الحركات
لتضاد ما منه الحركة وما اليه الحركة اما بالذات كالتسود اي الحركة من الساحق الى السواد والتبيض
اي الحركة من السواد الى الساحق فان السواد والساحق متضادان بحسب الذات واما بالعوارض كالصعود
والهبوط فان مبدأيهما ومنتهاهما اعني المركز والمحيط متماثلان بحسب الذات لكونهما نقطتين متماثلتين
لكن عرض لهما التضاد بحسب العوارض من حيث ان احدهما صارت مبدأ والاخرى صارت منتهى
ولعله لم يقل ان المتضاد في اسباب تنوع الحركة لان المبدأ والمنتهى في الصعود والهبوط
مختلفان بالنوع ومتحدان بالحكم وانهما نقطتان متماثلتان عرض لهما التضاد [illegible]
والتضاد المركز والمحيط لا يختلفان بحسب العوارض اتصاف كل واحد منهما مبدأ للصعود ومنتهى
قال [illegible] مبدأ احدهما تضاد مبدأ الاخرى لكون احدهما مبدأ للهبوط والاخرى للصعود
وهي متضادة لكن علمت انه لو تعلل تضاد مبدأيهما بتضاد الحركتين لزم الدور قال وانقسامها اي
اقول انقسام الحركة يكون بانقسام الزمان اي الزمان الذي هو مقدار الحركة اذا انقسم انقسمت الحركة
لان الحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان نصف الحركة الواقعة في كله فيلزم انقسام الحركة
بانقسام الزمان وتنقسم ايضا بانقسام المسافة لان الحركة الواقعة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها
فيلزم ايضا انقسامها بانقسام المسافة وهذا الانقسام مختص بالحركة المكانية وتنقسم ايضا بانقسام
المتحرك لان الحركة عرض حال في المتحرك فلو انقسم المحل لزم انقسام الحال فيه وفيه نظر
واعلم ان ليس الانقسام لانتهاء الحركة الا فيه لان الجسم المتحرك ان لم تكن له جزء بالعوارض ولم كان
فالحركة تعرض للجسم اولا وبواسطته للاجزاء قال ولا بد لها اي اقول ولا بد للحركة من قوة توجبها لان الحركة

امر ممكن لا بد له من علة وتلك العلة ان كانت مستندة الى سبب خارجي اي لم يكن سببها امرا خارجيا عن ذات
المتحرك سميت الحركة قسرية وان لم تكن بسبب سبب خارجي فان كان لتلك العلة شعور بما يصدر
عنها سميت الحركة طبيعية وكل واحد من هذه الحركات اما سريعة وهي التي تقطع مسافة اطول في الزمان
المساوي او مسافة مساوية في زمان اقل واما بطيئة بخلافها والبطء ليس لتخلل السكنات
في البطيء لوجهين الاول انه لو كان كذلك لكانت نسبة السكنات المتخللة بين اجزاء حركة الفرس [illegible]
الى حركات الفرس نسبة فضل حركة الفلك الاعظم ربع الدور الى حركة الفرس المفروضة لكن فضل
تلك الحركة ازيد من حركات الفرس الف مرة فتكون سكناته ازيد من حركاته الف مرة فيسمى [illegible]
حركاته المحسوسة في تلك السكنات لكنا لا نحس بشيء من سكناته فبطل القول به الثاني انه لو جاز ان يكون
البطء بسبب تخلل السكنات لكان بطء الساعة المتحركة على المسافة المفروضة يقابل النفس بالنسبة الى سرعة
ارتفاع السهم جزءا وسكن الثقل ولو جاز لم يرتفع السهم وسكن الثقل بالكلية [illegible]
وقد يظن ان الموجب للبطء في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق وهو المعاوق الخارجي كالهواء
وفي الحركة القسرية مقاومة الطبيعة وهو المعاوق الداخلي وفي الحركة الارادية مما نفسها والحق
في الحركة القسرية كلا معاوقي الارادية قال والمشهور انه لا بد اي اقول والمشهور بين الحكماء انه لا بد ولين
يتخلل بين كل حركتين مستقيمتين متضادتين سكون لان الميل المحرك للجسم لا بد ولم يكن حاصلا معه
لم يصل الى الحد المعين لوجوب وجود العلة عند وجود المعلول فالميل الموصل الى ذلك الحد موجود
حال الوصول يكون في آن والا لكان الجسم بعد وصوله الى الحد حركة ذلك الحد غير واصل فلا يكون الوصول
وصولا ولو كان الوصول في آن لكان الميل الموصل كذلك في آن والحركة عن ذلك الحد لا بد ان يكون لميل
آخر لامتناع ان يكون الميل الواحد مقتضيا لحركتين مختلفتين وحدوث الميل الآخر لا يمكن في آن
لامتناع اجتماع الميلين على الشيء مع الميل اليه في آن واحد فيكون بين الآنين زمان لا محالة والا لزم تتالي
الآنات فيكون الجسم في ذلك الزمان ساكنا وهو المطلوب ورد هذا الدليل بمنع امتناع اجتماع الميلين المختلفين في شيء
وبمنع امتناع تتالي الآنات الا بالبيان قال البحث الثالث في الاضافة اي اقول البحث الثالث في مباحث الاضافة
الاضافة يطلق المضاف بالاشتراك اللفظي على نفس الاضافة وهو المضاف الحقيقي وعلى موضوعها
الاضافة وهو خارج عن حقيقتها وعلى العارض والموضوع جميعا وهو المضاف المشهوري ومن خواص الاضافة

الكيف في لزوم الوجود بالقوة والفعل في الخارج والذهن الى كل واحد منهما ملازمة للآخر في نفس الوجود ولذا
عدم احدهما عدم الآخر كالاب والابن والسقف والجدار ومن خواصها التضايف وجوب الانعكاس لكل واحد من المتضايفين
الى الآخر اي الحكم باضافة كل واحد من المتضايفين الى صاحبه من حيث هو مضاف اليه فكما تقول الاب
اب الابن كذلك تقول الابن ابن الاب وانما قلنا من حيث هو مضاف لانه لو اضيف احدهما الى
الآخر لا من حيث هو مضاف لم يلزم الانعكاس كما يضاف الاب الى الانسان من حيث هو انسان
فانك لو قلت الاب اب الانسان لا ينعكس فلا يقال الانسان انسان الاب ومن خواصها
ايضا انه اذا كان احد المضافين مطلقا او محصلا في طرف كان في الطرف الآخر ايضا كذلك مثلا الضعف
المطلق بازاء النصف المطلق وبالعكس واذا حصلت النصف في جانب حصلت الضعف
في الجانب الآخر وبالعكس هذا في نفس الاضافة اما لو حصل موضوع احدى الاضافتين لم يلزم
من ذلك تحصل موضوع الاضافة الاخرى فان الرأس اضافة عارضة لعضو ما لعله اما ذي الرأس
ولا يلزم من العلم بذلك العضو العلم بالشخص المعين الذي له ذلك الرأس لكنا فرق الاضاف في الوجود والذهن
كما عرفت قال ثم منها ما يتوافق في الاول هذا اشارة الى تقسيم الاضافة لو حصر آخر يقول ثم من
الاضافة ما يتوافق في الطرفين كالمماثلة اي حصل في مثل المماثلة وكذلك المساواة اذ حصل في هذا
المساوي وذلك المساوي فالطرفان متوافقان في الاضافة وهو المماثلة والمساواة ومنها ما يختلف و
ذلك الاختلاف قد يكون اختلافا محدودا معينا ككون الشيء نصفا لشيء آخر وكون الآخر ضعفا له فان الحاصل
في احد الطرفين هو النصفية وفي الطرف الآخر هو الضعفية وهما مختلفان وهذا الاختلاف محدود
اذ له حد معين او يكون اختلافا غير محدود ككون الشيء زائدا على شيء آخر وكون الآخر ناقصا عنه فان الحاصل
في احد الطرفين هو الزائدية وفي الطرف الآخر هو الناقصية وهما مختلفان وهذا الاختلاف ليس له
حد معين لان الزيادة على الشيء ليس منضبطا الى حد وكذا النقصان ثم قال ثم مورد يقول ان اتصاف
بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية في ... اي لا يحتاج كل واحد من المضافين في الاتصاف بالاضافة
الى ان يكون كل واحد منهما متصفا بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا الى الآخر كالعاشق والمعشوق
فان في العاشق صفة مدركة لاجلها صار عاشقا لمعشوقه وفي المعشوق صفة مدركة لاجلها صار
معشوقا لعاشقه وقد يحتاج الى احتياج احدهما بعين الاتصاف بالاضافة الى ان يتصور بعضهم

بعضهم

45

حقيقية لاجلها صار مضافا في الآخر دون المضاف الآخر كالعالم والمعلوم فان في العالم صفة حقيقية لاجلها
صار معلوما للعالم وقد لا يحتاج كل واحد من المضافين في الاتصاف بالاضافة الى ان يكون شيء منهما
متصفا بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا الى الآخر كاليمين واليسار فانه ليس في اليمين صفة حقيقية
لاجلها صار مساويا له في اليسار صفة حقيقية لاجلها صار يمينا ... وان الاضافة تعرض لجميع المقولات
العشر باسرها فالجوهر الذي عرض له الاضافة كالاب والكم المتصل الذي عرض له الاضافة كالعظيم والكبير
الذي عرض له الاضافة كالاصغر والاين الذي عرض له الاضافة كالاعلى والاضافة التي عرض لها الاضافة
كالاقرب والملك المعروض للاضافة كالاكسى والفعل المعروض للاضافة كالاقطع والانفعال المعروض للاضافة
كالاشد تقطعا واما الكم المنفصل الذي عرض له الاضافة كالعلل وهي المعروض للاضافة كالاقدم والوضع
المعروض لها كالاشد انتصابا فلم يعرض المقولة والاضافات في شخصيتها ونوعيتها وجنسيتها وتضادها
ما يعرض لمعروضاتها فان كانت المعروضات اجناسا او انواعا او اشخاصا او اضدادا كانت الاضافات
كذلك والاولى قال في التقدم على انحاء الاول تقدم الشيء على الشيء قد يكون بالزمان على معنى ان المتقدم حصل
في زمان لم يوجد المتأخر فيه كتقدم ذات الاب على ذات الابن وقد يكون بالذات والطبع على معنى ان المتقدم
يوجد بدون المتأخر دون العكس كتقدم الجزء على الكل وقد يكون بالعلية كتقدم الشمس على ضوئها وقد يكون
بالمكان كتقدم الامام على المأموم لو اخذ المبدأ المحراب وقد يكون بالشرف كتقدم العالم على الجاهل
واعلم ان المصنف جعل التقدم بالعلية غير التقدم بالذات حيث جعله قسما آخر وليس كذلك فان
اطلاق التقدم بالذات على التقدم بالعلية اولى والكل يشهد له كتب الشيخ الرئيس رحمه الله وايضا ليس
في سائر المقولات النسبية مزيد بحث فلننتقل الكلام في الاعراض والله اعلم

قال الباب الثالث في الجواهر قال الحكماء الجوهر اما ان يكون محلا
وهو الهيولى او حالا وهو الصورة او مركبا منهما وهو الجسم او لا كذلك وهو المفارق فان تعلق تعلق
التدبير والتصرف فهو النفس والا فهو العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما ان يقبل
القسمة وهو الجسم او لا وهو الجوهر الفرد وهذا صدر الكتاب ومباحث الباب تنحصر في فصلين اقول
الباب الثالث في الجواهر وقد عرفت في صدر الكتاب تفسيره فان قيل لم قال في الباب الثاني في الاعراض
بلفظ الجمع وفي الثالث في الجوهر بلفظ المفرد قلت لان الاعراض مقولات تسع فجمع الوصف

الباب

بحسبها والجوهر معقوله ولهذا ما قالت الحكماء في تقسيم الجوهر انه اما ان يكون محلا وهو الهيولى او حالا وهو الصورة او لا يكون حالا في جوهر آخر وهو الصورة او يكون مركبا منهما وهو الجسم او لا يكون كذلك اي لا يكون حالا ولا محلا ولا مركبا منهما وهو الجوهر المفارق فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فهو اي يكون مما له ذلك فهو النفس والا فهو العقل واما قلنا الجسم دون البدن لما هو المشهور لعدم شموله النفوس الفلكية والبدن لا يطلق على الجسم السماوي اصطلاحا وقال المتكلمون نسميه كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز فاما ان يقبل القسمة وهو الجسم او لا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد ومباحث هذا الباب تنحصر في فصلين لان المبحوث عنه فيه اما ان يكون جوهرا جسمانيا وهو الجسم ولواحقه او مفارقا قال الفصل الاول في مباحث الاجسام

الفصل الاول في مباحث الاجسام البحث الاول في تعريف الجسم الحد المرضي للجسم عند جمهور الحكماء هو ان الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة وانما خصصنا قابل الابعاد الثلثة لان الجسم وان كان خاليا عن الابعاد كالكرة المصمتة لكن لا يخلو عن قبول الابعاد اي عن امكان فرض هذه الابعاد وانما قيد بمذهب مثبتي الهيولى فان السطح يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا لكن لا يكون تلك الزوايا قائمة واعترض على هذا الحد بان الجوهر الموضوع في هذا التعريف بمكان الجنس لم يثبت جنسيته للجواهر لوقوع الخلاف فيها وبعد تسليمه فالقابل للابعاد الموضوع بمكان الفصل ان كان عرضا لم يكن جزء الجوهر فلا يكون فصلا له وان كان جوهرا دخل مطلق الجوهر الذي هو الجنس فيه فيكون الجوهر جنسا للجواهر فيستدعي فصلا اخر ليتميز به عن بقية الجواهر ويعود الكلام الى ذلك الفصل ويتسلسل واذا لم يكن جنسا تعين التعريف هذا واجيب عن الدليل الذي دل على ان القابل ليس فصلا ثم ان الجوهر لا يكون جنسا للجواهر بان نقول لو كان الجوهر جنسا للجواهر وامتياز الجواهر بعضها عن البعض انما يكون بفصول وهي ان كانت اعراضا لم تكن اجزاء للجواهر فلا تكون فصولا لها وان كانت جواهر دخل الجنس فيها فتستدعي فصولا اخر تتميز بها عن ساير الجواهر ويعود الكلام الى تلك الفصول ويتسلسل واعلم ان الخلاف لم يقع في ان الجوهر هل هو جنس للجواهر التي هي الانواع ام لا فان ذلك مما لا يشتبه على احد بل الخلاف في ان الجوهر هل هو جنس لكل ما يصدق عليه تعريف الجوهر ام لا ومع سقط ما ذكره اكثر المتأخرين على هذا الدليل وهو ان فصول الجواهر انما تستدعي فصولا اخر لو كان الجوهر داخلا في ماهيتها وهو غير لازم لجواز ان يكون الجوهر عرضا عاما للفصول دون الانواع فلا يلزم التسلسل او العصل

لئن لم تصدق عليها تعريف الجوهر تكون اعراضا لا محالة ولئن صدق عليها ذلك تكون الجوهر جنسا للفصول ايضا

46

لان المعتبر ذلك قالت المعتزلة في حد الجسم انه الطويل العريض العميق وقيل يحتاج الجسم في حصول الابعاد الثلثة الى ثمانية اجزاء اثنان للطول واثنان للعرض واربعة لتحصل العمق وقال بعض اصحاب الاشاعرة في الجسم انه المركب من جوهرين فصاعدا الجسم عند بعض المحققين لا يحتاج الى التعريف وذلك الحد الذي ذكره كل طايفة لان كل عاقل يعلم ان الجسم المشاهد ذو حجم ومتحيز وذاهب في الجهات الاغراض العبارات ولئن كان لا بد من التعريف بالابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة او الطول والعرض والعمق على التفسير الذي مر ذكره ولا الحد الذي التجيء فان جميع ذلك من التعريفات الغامضة التي لا تحصل الا للاذكياء الذين لهم خوض في العلوم الدقيقة فتكون هذه التعريفات تعريفات بالاخفى فتكون باطلة قال البحث الثاني في اجزاء الجسم ذهب جمهور المتكلمين الى ان الاجسام اي كل واحد من الاجسام البسيطة العناصر التي تكون جزء المحسوس مساويا للكل في الاسم والحد كالماء الواحد مركبة من اجزاء صغار لا تنقسم اصلا لا كسرا لصغره ولا قطعا لصلابته ولا وهما للعجز عن تمييز طرف منه عن طرف ولا فرضا لاستلزام انقسام ما لا ينقسم في نفس الامر وتلك الاجزاء متناهية وقيل مركب من اجزاء كذا غير متناهية وهو مذهب النظام من متكلمي المعتزلة وذهب الحكماء الى ان الاجسام البسيطة متصلة في نفسها كما هي عند الحس وليس فيها شيء من المفاصل والمقاطع ولكنها قابلة لانقسامات لا الى نهاية وقيل قابلة لانقسامات متناهية وهو مذهب محمد الشهرستاني وضبط المذاهب ان يقال ان الاجسام البسيطة قابلة لانقسامات البتة فتلك الانقسامات الممكنة اما ان تكون حاصلة فيها بالفعل او بالقوة وعلى كل واحد من التقديرين فاما ان تكون متناهية او غير متناهية فيحصل لنا من هذا التقسيم الاحتمالات الاربعة المذكورة قال حجة المتكلمين الاول

حجة المتكلمين على مطلوبهم بالكلية انه لو كان الجسم قابلا للقسمة مرة وكل ما هو قابل للقسمة مرة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد لوجوه آ انه لو كان واحدا فالقائل به وحدته والقسمة الوصل يا نفسه لان انقسام المحل لو وجب انقسام الحال وفيه نظر اذ لا يلزم ان الوصل صفة وجودية سلمنا لكن لا يلزم الانقسام انقسام محلها وانما يلزم ان لو كان حلولها فيه حلول السريان وهو ممنوع سلمنا لكن لا يلزم ما ذكرتم بل يرتفع الوصل عند عروض الانقسام للمحل اذ الوصل والانقسام عرضان متعاقبان على الهيولى او على آخر الاختلاف المذهبين الوقفية ب ان كل منقسم اي قابل للتقسيم فجميع متقاطع لو آخذ بعضها البعض بخواص مختلفة كمقطع النصف والثلث والربع الى

47

ما يطلق عليه الوتعد لوجه وترك الكبرى ح وانه فلا نسلم ان المؤلف من الاحاد المتناهيه الى ما لا يتكثر معلوما

حاله متناهي ما عرفه فانه دليل الكل لو تركب جسم من اجزاء غير متناهيه لا يمتنع قطع المسافه والمتحرك لتوقف

قطع المسافه على قطع اجزائها الغير متناهيه وقطع كل جزء مسبوق بقطع ما قبله لان المتحرك ما لم يقطع نصف المسافه

لم يقطع مجموعها وما لم يقطع ربعها لم يقطع نصفها وهلم جرا فيحصل قطع المسافه والمحدد في زمان غير متناه

فيكون القطع ممتنعا لتوقفه على انقضاء زمان غير متناه الذي هو محال لكن القطع غير محال لحصوله بالضروره فلا يتركب

الجسم من الا متناهي وفيه نظر لانا لا نسلم ان القطع في حصوله في زمان غير متناه بل في زمان مؤلف من الابعاض

والانفصاليين يمتنع لان كل زمان معين مؤلف من الاجزاء التي لا تنقسم بالفعل ايضا فثبت ان تلك الاجزاء لا تنقسم بالفعل

فقط فان قلت المراد بقوله وتلك الاجزاء لا تنقسم اي لا تنقسم لتحصل قلت لو كان كذلك فقوله

والا لكان ذلك اجزاء اخر يكون ممنوعا لجواز ان تتم تلك القواعد لو تتم لم يلزم منه كون الجسم مركبا من اجزاء بالفعل

لانا لا نسلم انه يلزم ان يكون للجسم اجزاء ومعه لا انها لما لم يوجد الا بين يمتنع بل يلزم عن مذهب الحكيم والوجهان

المذكوران لا يدل على امتناعه قال البائنه اي اجزاء الجسم التالية منح المتكلمين على مطلوبهم هو ان النقط موجود

بالاتفاق وهي ايضا لا تقبل القسمة بالاتفاق فان كانت جوهرا فهو عند المتكلم حصل المطلوب وهو وجود

جوهر لا يقبل القسمة وان كان عرضا لم يقسم محلها لانه لو انقسم محلها لانقسمت النقطة بانقسام محلها لان انقسام

المحل يوجب انقسام الحال فيه لكن انقسام النقطة محال فيكون انقسام محلها كذلك ومحلها جوهر فيلزم وجود جوهر

لا ينقسم وهو المدعى وفيه نظر لانا لا نسلم ان النقطة موجود والاتفاق ممنوع لان عند كثير

من الحكماء ان النقطة من الموهومات التي لا تحقق لها في الخارج ولئن سلمنا فلا نسلم انها تنقسم بانقسام محلها وانما يلزم

ذلك لو كان حلولها حلول السريان قال التاليه اي الوجه الثالث منح المتكلمين على مطلوبهم هو ان الحركة

اي حصول غير منقسم لو لو كانت منقسمة لما كان الكل حاصلا لان من شان اجزاء الحركة عدم اجتماعها في الوجود

ولو لم تكن الحركة الحاصلة غير منقسمة وجب ان لا ينقسم ما فيه الحركة من المسافة لانه لو انقسم ما فيه الحركة الحاصلة

لزم انقسام الحركة الحاصلة لان الحركة الى نصف ما فيه نصف الحركة الى الكل وقد فرضنا الحركة الحاصلة غير منقسمة

هذا خلف ولما كان ما فيه الحركة اي الحركة غير منقسم وهو جوهر يلزم وجود جوهر لا ينقسم وهو المدعى

فثبت ان الجزء الذي لا يتجزأ ثابت فان لا يقبل القسمة وفيه نظر لانا لا نسلم عدم انقسام الحركة الحاصلة

انقسامها لوصلها ممنوع لجواز انقسامها بالوهم وحينئذ لا يلزم من ان لا يكون الحركة الحاصلة حاصلة كلها ان لا يلزم الانقسام

غير ذلك وكذا ما يكون بعاطفة كذلك يكون تلك المقاطع موجودة فيه بالفعل لا صايد ان يكون المحدود متصفا

بخواص مختلفة فيكون كل قابل للقسمة منقسما بالفعل متعددا بتعدد تلك الخواص العارضة لتلك المقاطع وفيه

نظر لان تميز المقاطع بالخواص المذكورة اذ التمييز موقوف على تحقق تلك المقاطع وهو غير النزاع الوجه

الثالث ان ثبوت القسمة المنفصلين بالقسمة كالماء اذا قسم بقسمين كان حاصلا قبل القسم لو الخط وهو

ان كل قابل للقسمة ليس بواحد والا لم يكن حاصلا قبل القسم بل حدث بعد القسم لكان القسم اعداما

للجسم الاول واحداثا للقسمين وهو باطل اذ لو جاز ذلك لجاز هذا التقدير لو شق بعوض براس ابرة البحر

المحيط فقد اعدم البحر الاول واوجد بحرا اخر وفساده لا يخفى على احد وفيه نظر لان مجرد الاستبعاد

في مثل المسئلة لا يكفي قال فثبت ان كل جسم اي اقول واذا ثبت ان كل جسم قابل للقسمة مرون وثبت

ان كل قابل للقسمة ليس بواحد لتلك الوجوه الثلثة التي بيناها انفا فثبت ان كل جسم ليس بواحد

في نفسه كما هو مذهب الحكيم والشهرستاني بل هو مركب من اجزاء وتلك الاجزاء لا تنقسم بالفعل والا لكان

تلك الاجزاء ذات اجزاء اخرى فترد الوجه فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا تنقسم بالفعل ولها وهو موجود

في كل عدد سواء كان متناهيا او غير متناه فالواحد موجود فيه ضرورة فاذا اخذنا ثمانية اجزاء من الاجزاء

الغير المتناهية التي تركب الجسم منها بحيث يحصل في كل جهة من جهات الجسم جزءان منها يحصل جسم متناهي

الاجزاء اذ لا نعني بالجسم الا ذو حجم في الجهات الثلث ويكون نسبة حجم هذا الجسم المتناهي الاجزاء في

الحجم الى نسبة الاجسام المتناهية المعادلة التي تركبت من الا متناهي نسبة متناهي العدد الى

متناهي العدد ضرورة لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم والا لم يكن التاليف معتدا

للمقدار بل عين العدد واذا كان ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم كانت نسبة مقدار هذا الجسم

الى مقدار جسم اخر كنسبة الاحاد الى الاحاد ضرورة فلو كان جسم متناهي العدد مركبا من اجزاء غير

متناهية كانت نسبة الاحاد المتناهية التي احاد الجسم المؤلف من المتناهي الى الاحاد الغير المتناهية

التي احاد الجسم المؤلف من الا متناهي نسبة متناه الى ما لا يتناهى لما عرف ان نسبة الاحاد الى الاحاد كنسبة

المقدار الى المقدار لكن نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى غير متناه متعذر

وفيه نظر لانه ان اراد بالواحد ما لم ينقسم اصلا حسب ما لزم من كلامه اولا فلا نسلم ان الواحد بهذا المعنى

موجود في الجسم المؤلف من الا متناهي لو كل جزء من اجزائه اذا جزئيه وجدته لا ينتهي الى حد لا ينقسم اصلا وان اراد به

الاول منه الذي هو مبدا الحركة فيلزم عدم انتقال الجزء الفوقاني لحصوله في المبدا وقد فرض انتقاله عنه
هذا خلف ولما انتقل اما فوق الجزء الثالث من الخط او التحتاني قطع حيث حيز ما قطع ما تحته المنى
الجزء الاول من الخط واحدا متكثرا زمان قطع الجزء الفوقاني جزء بنصف زمان قطعه ما تحته جزءا او حركة
معدله جزءا كبر بنصف حركة ما تحته معدله بنصف زمان حركة الجزء وحركته وهما منطبقان للمسافة فينقسم
المسافة ايضا وهو محال وفيه نظر لانا لا نسلم ان الجزء الفوقاني اذا انتقل الى ما فوق الجزء الثاني وجب
ان لا ينتقل الجزء الثاني اما ملك ان الجزء الاول وانما يلزم ذلك لو لم ينتقل الجزء الاول من الخط
عن مكانه وهو ممنوع والصافعة من الفساد ما مر في الوجه الثاني قال السادس اي اقول السادس
الجزء مشكل على تقدير وجوده لان كل موجود متناه وكل متناه مشكل فالا لا الجزء المشكل اي يحيط به
حد واحد فاذا انضم الجزء هذا الجزء بالاجزاء او وقع مماسها فرج لكل الكرات اذا انضم بعضها الى بعض
كان شانها ذلك وتلك الفرج لا يسع لما صغر من الاجزاء المفروضة بعضها الى بعض لان اللزوم لو اتسعت
اجزاء صغر من ملائها فلا بد ولم ينتهى الى فرج شانها ما ذكرنا فيلزم منه انقسام الجزء هذا خلف واذا فعل
فرج تلك الفرج غيرها لا يدخل ولم يكن الجزء المشكل غير كري اي يحيط به حدود فوق واحد كان فيه زوايا
كل منها اقل من الجزء فينقسم الجزء ايضا السابع لو كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا دارت الرحى
فيها قطع الطوق العظيم منه جزءا من المسافة فالطوق الصغير اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء وان لم يقطع
جزءا فاما ان يلزم تساوي الطوق الصغير والطوق العظيم في الاجزاء وهو محال او يقطع الطوق الصغير بالمثل
ويسكن بالاخرى فيتفكك اجزاء الرحى وهو ايضا محال وكذلك الكلام في الزجاج ذي الشعب العلية
ثالثها قالوا اي قال جمهور الحكماء بعد نفي الجزء قالوا الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لكنه يقبل الانقسامات
لا الى نهاية لا انه لو انقسم الى ما يتناهى يلزم الجزء وقد ثبت ابطاله فبطل مذهب الشهرستاني ايضا والقابل
لتلك الانقسامات ليس نفس الاتصال لان الاتصال يعدم عند حصول الانقسامات والقابل يبقى مع
المقبول والقابل الذي لا يقبل الاتصال والانفصال ويسمى ذلك الشيء هيولى ومادة ويسمى الاتصال فيه صورة
وفيه نظر لان القابل انما يجب مع المقبول لو لم يكن المقبول امرا عدميا والانفصال امر عدمي
فلا يلزم ما ذكرتم واعلم ان دليل المتكلمين يمنع الانقسام الفعلي فقط في الاجزاء كما مر بيانه ودليل
الحكماء يوجب القسمة الوهمية فيها لانهم انما نفوا الجزء بابطال الانقسام وهي كما مر بيانه فلا تنافي بين القولين

بالقسمة الوهمية عدم احتياج الجزء الى انه في الوجود ولا دليل بها على عدم انقسامها بالفعل مسلم ولا يلزم من ذلك
الاعدم انقسام محلها بالفعل وذلك لا ينافي جواز انقسام بوجه آخر فعلم بان اللازم من الدليل الاول
والثالث وجود جزء غير منقسم بالفعل فقط وهو غير مدعى المتكلمين له تعالى ثم الحركة ليست الا الماضي
والمستقبل واما الحال فهو موهوم لانها نهاية الماضي وبداية المستقبل وكلاهما معدوم وانه لا يلزم ما ذكرتم
لانا نقول لو كان كذلك لوجب ان لا توجد الحركة اصلا وهو باطل كما عرفت في باب الحركة احتج الحكماء الخ
احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه سبعة الاول لو كان الجوهر الفرد على تقدير وجوده متحيزا فيتميز
غير يساره ويمينه والوجه الملاقي منه غير الوجه المقابل له الا لشرف الشمس عليه وذلك يوجب القسمة لا بالفعل
كما للقسمة وليس لانه بالفعل وجهه فلا يوجب الانقسام في ذاته بالفعل لان الوجهين المتغايرين
لو كانا جزءين لثبت المدعى وهو انقسام ذلك الجوهر الفرد ولو كانا عرضين لزم تداخل محليهما والا
يلزم قيام العرضين المتضادين بمحل واحد وهو محال الثاني انا لو فرضنا خطا مركبا من ثلاثة اجزاء كما ترى
مثلا وفرضنا فوق احد طرفيه جزءا وتحت الطرف الآخر جزءا آخر هكذا .:. وتحرك الجزءان كل منهما
الى صاحبه على نسق واحد فلا بد ان يلتقيا وذلك انما يكون على ملتقى جزئين فينفصل الثاني والثالث
في هذه الحالة فيلزم انقسام كل واحد من الاجزاء الاربعة اعني الجزئين المتحركين والجزء الثاني والثالث من
الخط وهو وفيه نظر لانا لا نسلم جواز حركة الجزئين الى التلاقي لان الحركة هو الجسم لا المتحيز مطلقا
الثالث كلما قطع المتحرك السريع بحركته جزءا يقطع المتحرك البطيء اقل من جزء لانه لو لم يكن كذلك لزم
ان يساوي البطيء السريع في القطع وهو باطل فان قيل بان ذلك البطيء ليس لتخلل
السكنات واذا قطع البطيء اقل من جزء يلزم انقسام الجزء وهذا هو المدعى وفيه ما عرفته الرابع
الجسم الذي له اجزاء وتتوالى نقطة عليه في بعض الاوقات كان مثل ذلك الجسم في الظل ظل تحت
ذلك الجسم فيكون لذلك الجسم نصف فينتصف الجزء المتوسط وهو المدعى وايضا قد برهن اوقليدس
على ان كل خط يصح تنصيفه وهو يقتضي انقسام الجزء في الخط المركب من اجزاء وتر الخامس
اذا فرضنا خطا مركبا من ثلاثة اجزاء بحيث يكون على احد طرفيه جزء آخر ويتحرك الخط الى ان يصير
جانبه ويتحرك الجزء الى الايسر فاذا تحرك الخط بمقدار جزء فلا بد ان يقطع الجزء الفوقاني الى ما
لا بد فرضناه كذلك فان انتقل الى ما فوق الجزء الثاني من الخط فيلزم ان الجزء الثاني من الخط انتقل الى ما فوق الجزء

بالحقيقة لو امكن تكثر لانقسم تلك الاجزاء فعلا وتنقسم وهما كيف وهذا هو الذي ذهب اليه ديمقراطيس

ولقائل ان يقول ان الحجة السابقة من حجج المتكلمين على تقدير صحتها كما يدل على امتناع الانقسام الفعلي

فقد يدل على امتناع الانقسام لوهمي فان الوهم ولا نعلم السابقة هو واقع بين التعبير لان القسمة

الوهمية في الاجزاء متداعية الى جواز القسمة الانفكاكية فيها لعل الاجزاء الموضوعة متماثلة في طبيعتها النوعية

فالاشياء المماثلة لما تقتضي حيث كانت شيئا غير محل فيصح من كل اثنين من تلك الاجزاء ما يصح بين

جسمين اخرين من الانقسام وعدمه فيصح بين الجزئين المتماسين وهما الاكثر المتباعدين من الاجزاء الموجودة

بالفعل في الجسم ما يصح بين جزئين للجزئين من الانقسام وعدمه فيصح بين الجزئين المتماسين المتصلين وهما

الجزئين الوهميان من واحد الاتصال الرافع الاثنينية وبالعكس اي يصح بين المتصلين من الانفكاك

الرافع الاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتماسين فعلم بان القسمة الوهمية متداعية الى جواز الانفكاكية ولما

كان كذلك كان بين التعبير تناقض صريح لوجوب التلازم بين امتناع الانقسام الفعلي وبين جواز الانقسام

بالفعل فانه يقول لم لا يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء حتى لغير ما هي فيه فلا يلزم ما ذكرتم لجواز

الكلام على انحاد تلك الاجزاء الماهية سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون تلك الاجزاء مختصة بتشخصات

مانعة عن الانفكاك ويكون تلك الاجزاء قابلة لاتصال بعضها ببعض والانفصال بعضها عن بعض فلا

يثبت الهيولى وفيه نظر لان تلك الاجزاء تكون قابلة للانفصال بحسب الطبيعة لكن عاقها عن ذلك

عائق خارجي وذلك يكفينا في هذا المطلب قال الهيولى مسلم اتصال الجسم ونفي الجزء الذي

لا يتجزى فلم لا يجوز ان يكون تلك الاتصال هو حقيقة الجسم لا الهيولى فلا يلزم مطلوبكم قال فرع

اول هذا الكلام الذي نورده فرع على وجود الهيولى والصورة وهو يشتمل على اربعة فروع الفرع

الاول هو ان الحكماء قالوا الصورة الجسمية لا تنفك عن المادة لوجهين الوجه الاول هو ان الحكماء

قالوا الصورة الجسمية لا تنفك عن المادة على تقدير وجودها متناهية على ما سنبينه والمتناهي يحيط

به نهاية او نهايات ولكل ما هو له شكل صورة فالصورة لا تنفك عن النهاية والشكل فالموجب

للنهاية والشكل ليس نفس الصورة الجسمية العامة ولا شيئا من لوازمها والا لتساوت الصورة

كلها في النهاية والشكل لاشتراكها في نفس الصورة الجسمية ولوازمها والموجب ليس الفاعل

المفارق لانه لو كان هو الفاعل وحده لا يتعلق الصورة بالانفعال من قبول الفصل والوصل

49

وقد بينا بطلانه لو صح لو القابل الى الهيولى مع ما فيه من الصعاب من الاستدلالات المختلفة

وقبول الفصل والوصل فعلم بان الصورة لا تجرد عن الهيولى الوجه الثاني ان الصورة ما بالقسمة

الوهمية بدا انها على نفي الجزء وكل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية لما عرفت من ان القسمة

الوهمية متداعية الى القسمة الانفكاكية وكل ما قبل القسمة الانفكاكية فلها مادة على ما عرفت هو تقرير

المقدمات والصورة لها مادة وهو المطلوب الفرع الثاني هو ان الهيولى ايضا لا تنفك عن الصورة

والدليل عليه بعينه هو الوجه الاول ان الهيولى لو تجردت عن الصورة ويكون ذات وضع اي تكون قابلة

للاشارة الحسية بانها هنا او هناك فان انقسمت في جميع الجهات كانت جسما اذ لا نعني بالجسم

سوى ذي وضع منقسم في جميع الجهات وان لم تنقسم في جميع الجهات فان لم تنقسم اصلا فهو

النقطة او انقسم ولكن لا في جميع الجهات وان انقسمت في جهة واحدة فهو الخط او في جهتين

كانت سطحا لكن الهيولى ليست بجسم طبيعي لكونها جزءا منه ولا بجسم تعليمي لكون الهيولى جوهرا

وكون الجسم التعليمي عرضا وليست ايضا نقطة ولا خطا ولا سطحا لذلك فعلم ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة

وكانت ذات وضع ولو تجردت الهيولى عن الصورة وكانت غير ذات وضع كانت نسبة الهيولى

الى جميع الاوضاع على السوية فاذا لحقتها الصورة تصير ذات وضع مخصوص لاستحالة ان يكون

جسما عن ذي وضع نحو اشكال حصول وضع معين فيترجح احد الجائزين بلا مرجح وهو محال فعلم بان الهيولى

لا تتجرد عن الصورة وكانت غير ذات وضع فالهيولى لا تتجرد عن الصورة مطلقا وفيه نظر لان هذا البرهان

على تقدير صحته لا يدل الا على ان الهيولى المقارنة للصورة لا يمكن ان تتجرد عنها اما لو كانت هيولى

لا تقترن بالصورة اصلا لكونها مخالفة لسائر الهيوليات بالنوع فالبرهان لا يتناولها الوجه الثاني

هو ان الهيولى لو تجردت عن الصورة لكانت موجودة بالفعل ضرورة وتكون مستعدة لقبول الصورة فهذا

الاستعداد لا تكون لنفسها والا لو كانت لنفسها تكون الهيولى مقتضية للقوة والفعل معا لكن الشيء الواحد

لا يقتضي قوة وفعلا لما سيجيء ان الواحد لا يكون مصدرا لشيئين فيكون للهيولى ما يقتضي منه القوة اي قوة

قبول الصورة وما يقتضي منه الفعل هو الهيولى فيكون للهيولى هيولى اخرى وننقل الكلام اليها ويتسلسل

والثاني ولما لم يتجرد الصورة عن الهيولى ولا الهيولى عن الصورة فكل منهما الا الافراد مقارنة لكونها الانفعال

هو الفرع الثالث وتقريره ان نقول ان الهيولى مفتقرة الى الصورة في بقائها وتحققها لان بقاء الهيولى وتحقق

بدون الصورة ليقتضي تجرد الهيولى عن الصورة وانه محال لما عرفت والصورة يحتاج الى المادة في تعينها وتشكلها لما عرفت من تناهي الصورة وتشكلها بدون المادة محال النوع الرابع من ان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية فكذا لا تخلو ايضا عن صورة اخرى نوعية وهي لطوائف اخلاف الهيولى التي تكون مبدأ للآثار المختلفة لا لوجدانها من حلول الهيولى عن مثل الصورة لما اختلفت الاجسام في الصفات والكيفيات من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاوصاف الطبيعية وقبول الشكل والتفكك بسهولة كما اي او التعسر كالارض لكن وقوع الامور المختلفة لا يكفي لان يستند الى الصورة الجسمية ولوازمها لكونها مشتركة والامور المشتركة لا يمكن ان تكون مبدأ للآثار المختلفة ولا الهيولى لكونها قابلة فلا تكون فاعلة ولا الى المفارق لان نسبته الى الجميع على السواء بل لا بد من جواهر مختلفة ليمكن ان تكون مبادئ الآثار وهي الصور النوعية واعلم ان هذا ومثل ذلك اثبات الهيولى والصورة وامتناع تجرد احدهما عن الآخر على نفي الفاعل المختار والحق ان نبوته ثم ينبغي عليك ونح يجوز ان يوجد صورة مجردة عن الهيولى ويقول يجوز ان لا الصورة وان يختلف الاجسام مع الامر الذي هو غير الصورة النوعية فلا يتم ما ذكرتم ومنع نفي الفاعل المختار ايضا لا يتم لان للمعترض ان يجوز انفكاك الصورة بعضها عن البعض بان الهيولى بان يقول لم لا يجوز ان يكون الموجب للتناهي والتشكل هو الفاعل وحل قوله لو كان كذلك لاستحالت الصورة لا انفكاك قلنا لم قلتم انه محال وهذا هو الاعتراض على الوجه الاول من الوجهين الدالين على النوع الاول وفيه نظر لانه لما ثبت ان الهيولى يلزمها التناهي والتشكل والانفصال من الهيولى فهذا المنع بعد تسليم تلك المقدمة يكون غير موجه وايضا للمعترض ان يمنع عدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول القسمة الانفكاكية بان يقول لم لا يجوز ان لا يكون كل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية وما ذكرتم لبيانه وقد عرفت الجواب عنه وهذا الاعتراض على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على النوع الاول وللمعترض ايضا ان يمنع اقتضاء المادة المجردة عن الصورة وضعا معينا وحيزا كذلك لا مطلق بل بشرط اقتران الصورة بها وتوجيهه ان يقول لا نسلم انه لو تجردت الهيولى عن الصورة وكانت غير ذات وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص يلزم الترجيح من غير مرجح وانما يلزم ذلك ان لو كان الموجب للوضع المخصوص نفس الهيولى اما اذا كان الهيولى مع شرط اقتران الصورة بها فلا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر

وهذا الاعتراض على الوجه الاول من الوجهين الدالين على النوع الثاني وللمعترض ان يمنع ايضا كون الواحد مبدأ الكثير وتوجيهه ان يقول لم لا يجوز ان يكون الهيولى مبدأ للقبول والفعل على تقدير ان يوجد في الصورة ويكون موجودا بالفعل قابلا للصورة وما ذكر لبيانه وهو كون الشيء الواحد لا يكون مبدأ الكثير ممنوع بل جاز ذلك كما مر بيانه في بحث العلل والمعلولات ومع ان قابلية الهيولى للصورة ليست الا لموثر حتى تكون الهيولى مبدأ لها ويلزم كون الواحد مبدأ الكثير بل هو من الاعتبارات العقلية لا تحصل الا في الخارج ووجود المادة بالفعل الصادر منها مقتضى ذاتها حتى تكون الهيولى مبدأ له ويلزم ما ذكرتم بل هو فعل الفاعل المختار او فانه تعرف العقول على اختلاف الآثار فلا يلزم ما ذكرتم وهذا الاعتراض على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على النوع الثاني وايضا للمعترض ان يطالب الحكماء بما يوجب الاختلاف في الصور النوعية بان يقول اختلاف الاجسام في الاعراض ان لم يفتقر الى صور نوعية بطل ما ذكرتم وان افتقر يلزم ان يكون تلك الصور ايضا مستندة الى صور اخرى فيلزم التسلسل ثم المعترض نعم ان يجوز ان يكون الموجب للاختلاف في الصور النوعية من الاحوال العنصرية السابقة واختلاف المواد الفلكية موجب لاختلاف الاجسام في الاعراض والهيئات وتوجيه موثر الحكماء لو قالوا الموجب للاختلاف في الصور النوعية هو الاستعدادات السابقة في العنصريات واختلاف الهيولات لما هو في الفلكيات فيقول المعترض لم لا يجوز ان يكون ذلك ايضا لاختلاف الاجسام في الاعراض والهيئات وهذا الاعتراض على الدليل الدال على النوع الرابع واعلم ان للحكماء عن هذه الاعتراضات اجوبة قوية يستدعي بسطها الكلام تركناها للشرط المذكور قال نعم في اقسام الاجسام اي اقول البحث الثالث في اقسام الاجسام الاجسام اما بسائط ان لم تكن مركبة من الاجسام المختلفة الطبائع كالماء الواحد او مركبات ان كانت مركبة منها كالمواليد الثلثة والبسائط يكون كروية الشكل بحسب الطبع اذ لو كانت مختلفة لزم ان يقتضي طبيعة واحدة هيئات مختلفة كالزاوية وغيرها لكن ذلك باطل لان طبيعة البسائط طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة في المادة الواحدة يقتضي هيئات متخالفة بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وتنقسم البسائط الى فلكيات وعناصر لانها اما ان يكون متحركة بالاراده اولا فان كانت متحركة بالارادة فهي الفلكيات والا فهي العناصر والاول اي الفلكيات

افلاك وكواكب لانها تدرك بنيّر في الكواكب والا في الافلاك والافلاك الكلية الثابتة بالارصاد
تسعة الفلك الاول هو الفلك الاعظم والعرش المجيد بلسان اهل الشرع والجسم المحيط بسائر الاجسام ويدل
على وجوده وجوه الاول ان الاجسام متناهية كما سنذكره في البحث الخامس من هذا المقصد فيكون جسم متناه بالاجسام اجسام
ليس من وراءه جسم اخر وفيه نظر لان البرهان الذي سنذكره مرتبا لما سنذكره وان سلم فلا يلزم منه ان يكون
ذلك الجسم فلكا لجواز ان يكون عنصريا قال الثاني اي الوجه الثاني اقول هذا هو الوجه الثاني الدال على وجود الفلك الاعظم
وهذا الوجه مبني على [illegible] لابد في تقديم مقدمة وهي انه لما كان ابعاد الجسم [illegible] وللكل طرفان كانت الجهات
ستا اثنتان طرفا الامتداد الطولي ويسميهما الانسان باعتبار طوله فانه [illegible] بالفوق والتحت والفوق
ما يلي راسه والتحت ما يقابله واثنان طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرضه فانه باليمين والشمال
اليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار
ثخنه فانه بالقدام والخلف والقدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله والاربعة الاخر [illegible] بالتوجه الى المتوجه
الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال يساره ثم اذا توجه الى المغرب
تبدل الجميع بخلاف الاوليين فان القائم لو انتصب منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله
تحتا بل صار راسه تحت ورجله فوق والفوق والتحت كالهما لا يتغيران [illegible]
لذاتهما فلابد من محدد كري يتحدد الفوق بمحيطه والسفل بمركزه واذا عرفت هذا فلنرجع الى حل الكتاب
ونقول ان الجهة هي منتهى الاشارة الحسية ومقصد المتحرك الاين بالوصول اليه فيكون موجودا غير مجرد
لان العدم والمفارق لا يكون كذلك والجهة ليست بجسم لان الجسم منقسم والجهة غير منقسمة لانه لو كانت منقسمة
فالمتحرك اليها اذا وصل الى نصفها الاقرب الى المتحرك لم يتوقف فالجهة ذلك النصف لا بعض فيما فرضناه
بعضا للجهة يكون نفس الجهة هذا خلف وان لم يقف بل تحرك فحركة المتحرك تكون عن الجهة فكذلك يلزم البعض
ان يكون الجهة ذلك البعض لا بعضه وان كانت حركته الى الجهة فالجهة ما بعد هذا البعض فلا يكون هذا
البعض من الجهة وقد فرضناه من الجهة هذا خلف وفيه نظر لان المنقسم غير [illegible]
[illegible] قد يكون قسم اخر وهو الحركة في الجهة ولما تبين ان الجهة موجود غير مجرد وغير جسم لكن موجود
[illegible] فلابد لها من حيز ومحدد والمحدد للجهة جسم واحد لانه لو تعدد المحدد للجهات فان لم يحط
بعض تلك الاجسام بالبعض يتحدد القرب بكل واحد منها دون البعد لان غاية القرب لكل واحد تحصل في حده وغاية
البعد

البعد عن كل منهما فلا يتعين لكن المحدد للجهة يجب ان يكون محددا للجهتين المتقابلتين معا ولو احاط بعض تلك
الاجسام بالبعض فالجسم المحاط حشو له لا مدخل له في التحديد لان الجسم المحيط في تحدد القرب
بمحيطه والبعد بمركزه فيحدد الجهتين معا والمحدد للجهة بسيط لانه لو كان مركبا من اجسام مختلفة
الطبائع لصح الانحلال عليه فان كل مركب كذا فانه يصح عليه الانحلال اي انفعاله الى [illegible] اما
اجزاؤها المفصلة والانحلال انما يكون بالحركة المستقيمة والحركة المستقيمة على المحدد غير جائزة
لانه لو كان متحركا بالاستقامة لكان متوجها الى جهة وتكون الجهة متحددة له لا به فلا يكون محددا للجهة
وقد فرضناه كذلك هذا خلف فلذا كان المحدد بسيطا يكون كريا لما عرفت وفيه نظر لانا لا نسلم
انه لو لم يحط بعض تلك الاجسام بالبعض لم يتحدد بها الا جهة القرب لجواز ان يكون غاية القرب
من احدهما غاية البعد عن الاخر فيتحدد غاية البعد ايضا وايضا لا نسلم انه لو احاط البعض بالبعض كفى المحيط
وانما يكفي ان لو كان كريا ولو لم يكن كريا لا يكون المحيط يتحدد به القرب ومركزه يتحدد به البعد لكن قوله
فالمحاط حشو له لطبيعة لا يخفى على من له ادنى فطانة قال الوجه ثم الى اقول الوجه الثالث والوجه
الدال على وجود الفلك الاعظم هو ان الارصاد لما دلت على ان الكواكب والافلاك
باسرها تتحرك بالحركة اليومية اعني حركة سريعة من المشرق الى المغرب بحيث تتم دورة في يوم بليلة
بالتقريب وعلى انها تتحرك بحركات اخرى غير الحركة اليومية مخالفة للحركة اليومية ومتفاوتة في السرعة
والبطء والمناطق ولو كان كذلك فلابد من جسم محيط بالافلاك والكواكب ويحركها بالحركة اليومية
وهو المحدد وهذا الدليل انما يدل على فلك تاسع محيط بالافلاك الثمانية ولكن لا يدل على احاطة
هذا الفلك بجميع الاجسام حتى يلزم ما ذكرتم قال واما الثامن اي اقول واما الفلك الثامن
من الافلاك فيدل على وجوده اختلاف حركات الكواكب فان حركات الكواكب الثابتة
مخالفة لحركات السبعة السيارة وحركة كل واحد من هذه السبعة مخالفة لحركة الاخر فوجب اثبات
[illegible] متحركات لامتناع اتصاف الحركات المختلفة الى جسم بسيط وامتناع تحرك الكواكب بالذات
بان يتحرك في الافلاك ويتحرك الكواكب فيها كحركة السمك في الماء لاستحالة الخرق على الافلاك لما عرفت
من ان الحركة المستقيمة على الافلاك غير جائزة والخرق انما يكون بالحركة المستقيمة [illegible] ولقائل
ان يقول لا نسلم امتناع الخرق على الافلاك [illegible] جواز الحركة المستقيمة [illegible] فانما تمتنع على المحدد فقط
فانه

وبكن لم يعاك اذا سلم هذا الدليل في الافلاك السبعة بقي الفلك الثامن والتاسع ايضا الا انه لو كان للفلك الثامن لون لتبين لك لان سائر الافلاك السبعة لكونها شفافة لا تحجب الابصار عن رؤيته فدل على ان الفلك الثامن ايضا ليس بملون وكذا الفلك التاسع لانه ناسب لثر الافلاك الثابتة لست بملونة لزم ان يكون الفلك التاسع ايضا غير ملون والا لكان مرئيا ولسا كذلك له

دعن جميع الافلاك ولم يسلم استحالة الخرق على جميع الافلاك فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب نطاق بان ينفصل من ثخن فلكه جسم شبيه بالحلقة تكون قطر ثخنه مساويا لقطر الكوكب وذلك النطاق يتحرك بنفسه بتحرك الكوكب او يتحرك النطاق لا بنفسه بل باعتماد الكواكب على ذلك النطاق وح لا يلزم الخرق فلا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر لان اثبات مثل النطاقات يخالف للاصول والذوق بينهم وبين التمحط

قال وبيان ان اي امور متعذر البيان فذعان على وجود الافلاك النوع آخر ان الافلاك باسرها شفافة لا تمنع تكون شئ منها ملونا اذ لو كانت الافلاك ملونة لحجبت نور الابصار عن رؤية ما وراءها لان كل ملون كذلك والتالي باطل والا لما رئيت الكواكب فكذا المقدم وفيه نظر لان الماء والزجاج والبلور كلها ملونة مع انها لا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها ولم يسلم فلا يتمشى في الفلك الثامن والتاسع لان لون الفلك التاسع ليس شيئا امرئيا ليستدل على كونه شفافا والتاسع ولئن كان وراء الثامن لكن ليس عليه كوكب ليستدل على كون الثامن شفافا والافلاك باسرها لا حارة ولا باردة اذ لو كانت حارة او باردة لكانت في غاية الحرارة او البرودة لان الطبيعة اقتضت شيئا ولم يكن لها عائق عن ذلك حصل ذلك الشئ على اتم ما يمكن ولو كان كذلك لاستولى الحر او البرد على عالم العناصر لسبب مماسة العناصر الافلاك لكن العناصر عند الافلاك كقطرة من بحر والتالي باطل فكذا المقدم وفيه نظر لم لا يجوز ان يكون بعض الافلاك حارا وبعضها باردا فاعتدل التاثير فلا يلزم ما ذكرتم والافلاك باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة اذ لو كانت ثقيلة او خفيفة لكان لها ميل عن المركز او الى المركز فلكان في طباعها ميل مستقيم وهو مستلزم لجواز الحركة المستقيمة عليها وقد عرفت استحالتها على الافلاك والافلاك كان في طباعها ولم تفارق طبيعتها لان الطبيعة عبارة عن مبدا حركة الجسم على نهج واحد من غير ارادة ومن لا يتصور في الفلكيات واما الكائنات الاجسام كلها اذ الطبيعة معان لمصدر الصفة الذاتية لاولية للكل شئ والافلاك باسرها لا رطبة ولا يابسة لان سهولة قبول الشكل الغريب وسهولة الالتصاق التي هي عبارة عن الرطوبة لا يتم الا بالحركة المستقيمة من ولة و الحركة المستقيمة على الافلاك غير جائزة لما عرفت والافلاك باسرها غير قابلة للحركة الكمية وهي ازدياد الجسم والنقصان لانه لو زاد محدب الفلك المحيط بجميع الاجسام مثل محدب الفلك التاسع لزم ان يكون فوقه خلاء وانه محال ومحدب الفلك المحيط بجميع الاجسام مثل محدب الفلك التاسع يلزم تداخل الاجسام

52

على مقعره محال استحالة على محدبه وهو المدعى وهو المطلوب واذا لم يتغير مقعر الفلك المحيط امتنع ذلك التغير وهو الازدياد في محدب الفلك المحاط به وهو الفلك الثامن والا لزم التداخل لم لا يكن من الفلكين فضاء ووقع الخلاء فكان ذلك وكلاهما محال المذكور امتنع التغير المذكور في مقعر الفلك المحاط لعدم التغير في محدبه في مقعر ولا امتنع على مقعر الثامن امتنع على محدب السابع لعين ما ذكرنا الى اخر الفلك وفي هذا التقرير اشكال غلط لان امتناع ازدياد الفلك المحيطين لا انه يلزم عدم الجزء الذي هو شرط ازدياد المحدب ولا يلزم من ذلك ازدياد اسير كل تعويض هذا الامتناع لعدم الشرط وهو الحيز غير مسلم ولعله يلزم من عدم هذا الاجتماع تعوق التقرير على المقعر انه محال ولا يلزم التداخل او الخلاء لعين ما ذكرنا فاندفع الاحتمال

قال الفرع ثم ان ثبت اول النوع الثاني على وجود الافلاك متولد الافلاك متحركة على الاستدارة لان الاجزاء المفترضة في الافلاك مما يلي واحدا منهم يصح لكل واحد من تلك الاجزاء ان الوضع والموضع ما حصل للجزء الاخر لوجوب استواء التماثل في جميع الاحكام ولا نعني بقولنا ان الحركة المستديرة يصح الحركة المستديرة على الافلاك وكلما صحت الحركة المستديرة عليه ولم يكن فيه مانع ذاتي عنها ففيه مبدا ميل مستدير والافلاك فيها مبدا ميل مستدير وكلما فيه مبدا ميل مستدير كان متحركا بالاستدارة لوجود حصول الاثر وهو الحركة المستديرة عند حصول المؤثر وهو الميل المستدير فالفلك لو لم يتحرك على الاستدارة وايضا لو بقي كل جزء من الاجزاء المفترضة للفلك على وضع معين دون وضع معين من سواء غيره للكل مع ان وضع اخر وغير آخر لزم الترجيح بلا مرجح على كل واحد منها في على الاجزاء الاخر في الوضع وذلك بالحركة المستديرة وهو المطلوب وهذا الوجهان الدالان على النوع الثاني يجريان بالعناصر بعين الاجزاء المفروضة للعناصر مماثلة لغيرها مع ان العناصر غير متحركة بالاستدارة ولعله يقول ان العناصر ليس فيها مبدا ميل مستدير ذاتا ووجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة من الفلكيات ممتنعة لم يكن فيها مانع ذاتي من الحركة المستديرة كما اشرنا في تقرير الدليل الى الموانع في مدرس لان الحركات البسيطة ثلثة حركة من المركز وحركة الى المركز وحركة عليه فالميول البسيطة ثلاثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير قال واما الكواكب التي اي اول النوع اي اقسام بسيطة مركوزة في الافلاك اي الكائن العنصري الحاكم مضيئة بذاتها الا القمر فانه جرم كثيف مستفيد الضوء من الشمس

لصقا لتدرك لمزه بحلوه اذا حاذت الشمس ويشهد لهذا الاكتساب تفاوت نور القمر بحسب
قربه من الشمس وبعده عنها كما هو مذكور في كتب الهيئة له تعالى فلعل كرة القمر نصف احد وجهيها
بالذات ونظلم الاخر ونتوك نصفها على مركزها حركة ست دورية حركة فلك الاعظم القمر بحيث يكون
عند الاجتماع وجهه المضيء الى الشمس والمظلم الينا فاذا تحرك الفلك بحركته الى مقدار حركة
ذلك الفلك فيظهر لنا الجانب المضيء اوله فاولا حتى يتم للفلك نصف دوره وهو تحينا بنصف
دوره فيظهر لنا الجانب المضيء بتمامه فنراه بدرا ولو كان كذلك لما تفاوت نور القمر بحسب بعده عن
الشمس وقربه منها لا يدل على ان نوره مستفاد من نور الشمس لا بانعطاف الخسوف يكذب
هذا الاحتمال لان القمر في مكوره عند الانخساف بوجه الينا سوى الداني ولو كان كذلك فحيلولة
الارض بينه وبين الشمس لا توجب خسوفه والحال بطلوع الخسوف عند الاستحالات
بالشرط المذكور في محلم مثله اقول واما العناصر فمنه مطلوب نحو المحيط وهو النار
وهو حار يابس اي لوخلي وطبعه ظهر عنه حر محسوس ويبس والنار حاس بمحدبه لمقعر فلك القمر
المسمى بالمائل وحينئذ مضاف لا يقصد بعض المحيط بل يكون اميل الى المحيط من بقية العناصر ومنه
الهواء وانه لا يطلب ما يطلب النار لكن ميله الى المحيط اكثر من ميل الماء والارض فكانه
خفيف بالاضافة اليها وطبعه رطب حار على قياس ما قلنا والهواء حاس بمحدبه لمقعر النار
ومنه ثقيل مطلق نحو نفس المركز وهو الارض وطبعه بارد يابس اي لو خلي وطبعها ظهر
عنها برد محسوس ويبس ومحله الوسط بحيث ينطبق مركزه حجمه على مركز العالم والثقيل المضاف
لا يحصل طالبا لنفس المركز بل يكون اميل الى المركز من بقية العناصر وهو الماء فانه لا يطلب ما يطلبه
الارض بل ميله الى المركز اكثر من ميل النار والهواء فكانه ثقيل بالاضافة اليهما وطبعه بارد
رطب على قياس ما عرفت وكان من حق الماء ان يحيط بالارض كلها لان الماء بسيط وشكل
البسيط الكري الا انه لما حصل في بعض جوانب الارض تلال ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات
الفلكية توجه سيلان الماء بالطبع الى الاغوار وانكشفت المواضع المرتفعة وذلك
الانكشاف حكمة من الله تعالى ورحمة منه لتكون المواضع المنكشفة عنها الماء منشأ للنباتات
ومسكنا للحيوانات قال ثم ان العناصر اي اقول ثم ان العناصر بأسرها كائنة وفاسدة اي قابلة للكون

والفساد ومما حدوث صور ونار والهوى عند تبدل الصور المحلية على الهيولى الواحدة لانه [illegible]
طرف العناصر الى الثلث الباقية اما بواسطة او بغير واسطة والذي بغير الواسطة هو في اثنين
المجاورين ويكون المجاور الاخر اما الماء فلانه ينعقد ويتكون منه الارض كما في مياه بعض العيون
تنجمد حجرا ووكيد شاهد والارض يصير ماء كما ذكر اصحاب الحيل وهم اصحاب الاكسير ماء
شيئا ولو الهواء يصير ماء كما الهواء الملاصق للاناء المبرد بالثلج والجمد يصير قطرات على
اطراف الاناء قطرات مجتمعة وتلك القطرات تتكون من ذلك الهواء لانها لو لم تتكون منه لكان الهواء
اما ان يجتمع من الهواء المطيف بالاناء بحركة انضاف حاصله ذلك الهواء الا انها لصفوها وحرارة الهواء يكاد يتحلل
من خرق الهواء وبرد واجتماعها على اطراف الاناء فلما برد ذلك الاناء برد ذلك الهواء فتحلب تلك القطرات
وقد اجتمعت على اطراف الاناء او ينترشح منه وذلك الكوز والا لا بطل ان تلك القطرات كلما تجيء ما
اجتمعت مرة اخرى على وتيرة واحدة فلو كان كذلك ما حصلت مرة بعد اخرى لنزول تلك القطرات عن
الهواء كلها والثاني باطل والا لوجب ان لا توجد تلك القطرات الا في موضع الترشح وليس كذلك لانه يوجد فوق
ذلك الموضع وايضا يطل العيان نعم لو كانت القطرات انقلب اليها الهواء المطيف بالاناء والماء
يصير هواء وكذلك الماء كما الماء المغلي بسبب التبخير يصير هواء والشعلة المرتفعة تنفصل في الهواء
لا تبقى لها حرارة محسوسة ولكل واحد منها مشاهد والهواء يصير نارا وذلك بالنفخ القوي في الكير وسد
الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد كما يشاهد من يزاول ذلك ولا يعرف ان الارض تصير نارا وبالعكس
والماء يصير هواء وبالعكس عرفت ان كلا منها يصير الى المطلع الباقيين اما بغير واسطة
او بها فاذن الكون والفساد على جميعها جائز وهو المطلوب قال واما المركبات اي اقول واما المركبات
فانما تتكون من امتزاج من العناصر الاربعة بسبب امزجة مختلفة وتلك الامزجة معدة لخلق صور مختلفة
اي صور نوعية كذلك فتفيض منها آثار مختلفة كما عرفت وتلك الصور اما للحادث ان تكون بصيرا
تخلط العناصر المتداعية الى الانحلال كقيظ او الكلنات فتكون بصيرا المحفظ مع التفرق والتمزق
تولد المثل فقط او للحيوان فتكون مصيرا للحس والحركة الارادية مع ما ذكرنا والمزاج هو الكيفية
المتوسطة بين الكيفيات التي للعناصر الحاصلة من تفاعل البسائط من العناصر بان تصغر اجزاء البسائط
وتختلط بعضها ببعض بحيث تكسر سورة كل واحد من تلك البسائط سورة الاخرى فتحدث كيفية متوسطة

في الجميع ومن المزاج وكمية مزاج المزاج يستدعي كلاما مبسوطا لا يليق بهذا الموضع قال في حدوث الاجسام اقول

البحث الرابع في حدوث الاجسام فنقول الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وقال ارسطو الافلاك

قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالشكل والمقدار وما يجري مجراهما مما لا ينفك عنها سوى الاوضاع

اللازمة عن حركاتها فانها حادثة لان كل وضع فهو مسبوق بوضع لا الى نهاية له والعناصر قديمة بموادها

اي هيولاها قديمة بشخصها لانه لو كانت حادثة حدوثا زمانيا لكان لها هيولى اخرى لما عرفت ان كل

حادث فهو مسبوق بمادة ويلزم التسلسل واما صورها فالصور الجسمية قديمة بنوعها لان هيولاها

القديمة لا تنفك عن صورة جسمية ما وليست قديمة بشخصها لان كل اتصال شخصي يعدم بطريان الانفصال

ويحدث اتصال اخر والصورة النوعية قديمة بجنسها لان هيولاها القديمة لا تنفك عن صورة ما من الصور

النوعية كما عرفت وليست قديمة بنوعها لما عرفت من ان كل عنصر يخلع صورته ويلبس صورة عنصر

اخر واني قلت في الصور الجسمية بنوعها وفي النوعية بجنسها لان مطلق الصورة الجسمية طبيعة

نوعية لكونها مقولة على امتدادات متفقة الحقيقة واما مطلق الصورة النوعية فهي طبيعة جنسية لكونها

مقولة على صور العناصر والافلاك وهي مختلفة الحقيقة وقال من كان قبل ارسطو من الحكماء

ان جميع الاجسام سواء كانت فلكية او عنصرية قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية

وبصفاتها ثم اختلفوا في تلك الذوات القديمة المتصفة بالصفات الحادثة فقيل كان اصل تلك

الذوات جوهرة فنظر البارئ تعالى الى تلك الجوهرة بنظر الهيبة فذابت تلك الجوهرة فصارت ماء ثم حصل

الارض منه بالتكثيف والنار والهواء بالتلطيف وحصل السماء من دخان النار وقيل كان ذلك

الاصل هواء وحصل منه النار بالتلطيف والاخرى بالتكثيف وقيل كان ذلك الاصل نارا وتكون

البواقي بالتكثيف وتكون السماء من الدخان وقيل كان ذلك الاصل اجزاء صغارا من كل جنس

وكانت مسوقة تماسها وتتحرك عشوائية في بعض الاحيان لكون ابوادي العالم متشابهة قائمة بها ثم اتفق

فيها اجتماع بكل الاجزاء فتالفت التالف ووصلت طائفة منها بالاخرى للمناسبة وصارت جسما

وقيل كان ذلك الاصل نفسا وهيولى فتعشقت النفس على الهيولى لتوهمها انها على الهيولى

بوجه وتعلقت بالهيولى فصار تعلقها بالهيولى سببا لحصول اجسام العالم بان تنفعل منها هيولى

صور الهيولى وقيل كان ذلك الاصل وحدة فصارت ذوات وضع بسبب الاسباب وتكونت منها نقاط ثم ائتلفت النقاط

54

فصارت اجساما ان حصل من النقاط خطوط ومن الخطوط سطوح ومن السطوح اجسام وتوقف

جالينوس في كل من هذه الاقوال المنقولة عن هذه الطوائف قال لنا وجهان الاول لنا ان الاجسام حادثة

بذواتها وصفاتها الثانية لو وجهين الاول انه لو حصلت الاجسام في الازل لكانت اما ساكنة او لو لم تكن ساكنة لكانت

متحركة لم يكن كونها متحركة في الازل باطل لان الحركة لكونها عبارة عن الخروج من القوة الى الفعل على سبيل

التدريج يقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل لكونه عبارة عن اللامسبوقية بالغير فعلم بان الجسم

لو حصل ازلا لكان ساكنا في الازل والساكن في الازل لا يتحرك ابدا لان سكون الجسم انه لو كان الاجل

ذاته اي يكون علته ذات الجسم امتنع انفكاكه عن ذات الجسم لامتناع انفكاك المعلول عن علته واذا امتنع

انفكاك السكون عن الجسم فلا يتحرك ذلك الجسم ابدا وان كان سكون الجسم لاجل غيره اي يكون علته غير ذات

الجسم ويكون ذلك الغير لابد وان يكون موجبا اذ لو لم يكن موجبا لم يكن فعله وهو السكون قديما لما عرفت ان القديم

لا يستند الى الفاعل المختار ويكون ذلك الموجب الذي هو علة للسكون واجبا لذاته او منتهيا الى واجب

لذاته دفعا للدور والتسلسل لما عرفت التقرير مرارا وحينئذ يلزم دوام السكون بدوام ذلك الموجب

الواجب او المنتهي اليه لدوام المعلول بدوام علته فلا يزول السكون ابدا لامتناع زوال علته وهو

الموجب الواجب لذاته او المنتهي اليه فعلم بان الاجسام لو حصلت في الازل لم تتحرك ابدا واللازم

باطل لان الاجسام بحضرة العنصريات والفلكيات دوار الحركة عليها مشاهد فالملزوم مثله باطل

قيل عليه لو امتنع لذاته وجود الجسم في الازل لامتنع وجوده مطلقا والا لجاز ان يصير ممكنا في وقت

اخر وهو باطل لانه يلزم انقلاب الممتنع لذاته ممكنا له لو جاز ذلك لجاز ان يعود شريك الاله كان ممتنعا

لذاته ثم انقلب ممكنا وذلك باطل ضرورة قلت الممتنع ازلا ليس الممتنع لذاته حتى لو امكن يلزم انقلاب

الممتنع لذاته ممكنا بل هو ممتنع لمانع خارجي كالحادث اليومي فانه ممكن اليوم مع كونه ممتنعا ازلا قيل

المجرد لا مكان له كما مر فلا يكون متحركا ولا ساكنا فبطل ما ذكرتم لان الاجسام لو لم تكن في الازل ساكنة

لكانت متحركة لوجود الواسطة كما بينا قلنا له لا نسلم وجود مجرد ليس له مكان ولئن سلم وجوده فلا

يسري الى المجرد ذو وضع وذو مماسة للاجسام التي في جوفه وحينئذ يكون اما ساكنا او متحركا لانه لو بقي على

ذلك الوضع والمماسة المعينين له فساكن وان انتقل عن ذلك الوضع والمماسة فمتحرك فبطل ما ذكرتم

من الواسطة والحاصل ان ما ذكرتم تفسير الحركة والسكون الاينيين وما ذكرنا تفسير الحركة والسكون الوضعيين ولا يلزم

من عدم كون المجرد ساكنا ومتحركا بالحركة والسكون الا بمعنى عدم كونه ساكنا او متحركا بالحركة والسكون

الموصوفين قيل الازل بناء على حركة متعينة ولا ينافي ذلك لان الاول لما على معنى انه لم يكن قبل كل حركة

معينة حركة لا الى نهاية ولكن نفس الحركة محفوظا بتعاقب الجزئيات وفي كونه لم تكن الاجسام متحركة في

الازل بهذا المعنى قلنا الازلي ما في الحركة من حيث هي لما سبق في مباحث الاين لزم ما فيه الحركة

عيان والخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج يقتضي المسبوقية بالغير قيل لم لا يجوز ان يكون

السكون الازلي مشروطا بعدم حادث فيزول السكون بسبب حدوث ذلك الحادث وح لا يستبعد

ان يكون الاجسام في الازل ساكنة ثم تتحرك ابدا قلنا فبناء في حدوث ذلك الحادث وجود السكون المنافي

يقتضي وجود المشروط ولذا كان حدوث الحادث مما ينافي وجود السكون فيتوقف حدوث الحادث

على عدم السكون فيتوقف وجود الشيء على ارتفاع منافيه ولو كان عدم السكون موقوفا على حدوث الحادث

كما ذكر يلزم الدور وقيل حدوث الداعي على ايجاد موجود كذلك يلزم ان يكون القدرة ينقطع بوجود ذلك

المتغير ولما كان كذلك فانتقض ما ذكرتم من ان الاجسام لو كانت ساكنة ازلا لامتنع زوال ذلك السكون

بناء على ان الازلي لا يزول قلنا لا نم انقطاع القدرة عند وجود المتغير بل المنقطع هو تعلق

القدرة وهو ليس امرا وجوديا والكلام في الامر الوجودي الازلي فلا ينتقض ما ذكرنا ولقائل ان يقول

اذا ادعيتم ان الامر الازلي سواء كان وجوديا او عدميا لم يجز زواله فمنقوض بتعلق القدرة كما عرفتم

به ولو خصصتم الدعوى بالامر الوجودي فلا يتم ما ذكرتم لما يتم ان لو كان السكون امرا وجوديا وهو

ممنوع قال ثم الوجوه ان الاولى الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الاجسام حادثة بذواتها و

صفاتها هو ان الاجسام ممكنة لان الاجسام مركبة ومفتقرة الى الغير وكل مركب ومفتقر يحتاج الى الاجزاء

والحقائق التي هي غيره والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن له سبب وذلك السبب لا يكون موجبا والا يلزم

دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط لدوام معلوله الاول بدوام ذاته ودوام معلول المعلول

الاول بدوامه وهلم جرا فيلزم دوام جميع الحوادث وهو محال ولما لم يكن سبب الاجسام

موجبا يكون مختارا وكل ما له سبب مختار فهو محدث لما عرفت غير مرة ان القديم لا يستند الى المختار

فتكون الاجسام محدثة وهو المطلوب ان قيل لم لا يجوز ان يوجد السبب الموجب جسما يتحرك

على سبيل الدوام كالافلاك فتكون حركته شرطا لوجود من الحوادث والتوقف فلا يلزم من دوام الحوادث بدوام تلك الشرط

55

ومنها الحركة غير دائمي الوجود وان لم يكن شرط وجود دائما فانا لم يكن ذلك الشيء دائما

لانا نتوقف وجوده من الحوادث انه يتوقف على وجود حركة وجود تلك الحركة لكونها حادثة

على حركة اخرى وهلم جرا فيلزم في الوجود اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المترتبة وضعا وطبعا المترتب

المعلول على العلة كذلك واجتماع الحركات التي لا نهاية لها ذلك محال ضرورة وانه يتوقف وجود مبدع

الحوادث على عدم حركة بعد وجودها كان السبب الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة

لوجود مبدع الحوادث لاستمرار الموجب وعدم تلك الحركة بناء على امتناع اعادة المعدوم فيلزم

من دوام السبب الموجب مع عدم تلك الحركة دوام وجود مبدع الحوادث وهو محال قال

ثم الوجوه الى الثالث ان الاول الوجه الثالث من الوجوه على ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام

لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالاجسام حادثة والاولى اي الصغرى بين

لتوارد الحركات والسكنات والاوضاع والصفات الحادثة عليها والثانية اي الكبرى مبرهن

في الفصل الثاني من الباب الاول من الكتاب الثاني في البحث الرابع في نفي قدم الحوادث بذواتها

قال احتج اي اولا احتج المخالف للمتكلمين على قدم الاجسام بوجوه الاول انها لو كانت

محدثة فلا بد ان يكون حدوثها في وقت ولو كان كذلك لكان تخصيص حدوثها بذلك الوقت

المعين دون وقت له تخصيصا بلا مخصص وانه في الوجه الثاني ان كل حادث فله مادة

سابقة عليه لما عرفت من ان كل حادث فهو مسبوق بمادة فالمادة قديمة في دفعا للتسلسل

اذ لو كانت حادثة لكانت مسبوقة بمادة اخرى ويلزم التسلسل ولما كانت المادة قديمة

والمادة لا تخلو عن الصورة لما عرفت فالصورة ايضا قديمة لما سبق عن العدم تكون قديما

ولما كانت المادة والصورة قديمتين فالجسم قديم ايضا لعدم توقف حصوله بعد المادة الجسم

على غيرهما الوجه الثالث ان الزمان قديم لانه لو كان محدثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تجتمع مع

البعدية لا يتحقق الا مع الزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف ولما كان الزمان قديما

وهو مقدار الحركة كما مر تكون الحركة قديمة ايضا لامتناع وجود مقدار الشيء بدونه وذلك الشيء غير معقول

ولما كانت الحركة قديمة والحركة قائمة بالجسم فيكون الجسم قديما ايضا ضرورة وهو المطلوب والجواب

عن الوجه الاول بان المخصص لا حدوث الاجسام بذلك الوقت هو تعلق ذلك المخصص العلوي بمراد الله تعالى

فان قلت نعود الكلام الى اختصاص تعلق ارادة الله تعالى بذلك الوقت فلو علل ذلك ايضا
ارادة اخرى يلزم التسلسل والا لزم الترجيح بلا مرجح قلت لم لا يجوز ان يكون لله تعالى ارادات متعاقبة
غير متناهية يحصل بها ارادة يتوقف عليها وجود الاجسام فاذا وجدت تلك الارادة حدثت الاجسام
ولا يلزم التسلسل واجيب عن الوجه الثاني والثالث بان مقدمات كل واحد منهما غير مسلم لا بد منه
فلا تقوم حجة علينا اما مقدمات الحجة الثانية فلانا لا نسلم ان كل حادث مسبوق بمادة حتى يلزم ان يكون المادة
قديمة ولا نسلم امتناع خلوها عن الصورة واما مقدمات الحجة الثالثة فلانا لا نسلم ان القبلية التي لا تجتمع
مع البعدية لا تتحقق الا بالزمان ولا نسلم ان الزمان مقدار الحركة كما هو المشهور الى جميع تلك المقدمات

قال واعلم ان جمهور العقلاء اقول اعلم ان جمهور العقلاء على ان الفناء متفرعة على حدوثها فان ثبت الحدوث
ثبت صحة الفناء والا فلا وفيه نظر لانه لا يلزم من ثبوت الحدوث صحة الفناء فان النفوس الناطقة
حادثة مع انها لا تقبل الفناء كما هو مذهب ارسطو ومن تبعه والكرامية وان اعترفوا بحدوث الاجسام
قالوا ان الاجسام ابدية لا يجوز عليها الفناء والعدم لانه لو عدمت الاجسام بعد وجودها لكون عدمها حادثا فيتوقف
بسبب فاما ان يحصل عدمها باعدام فاعل مختار او بطريان ضد او بزوال شرط والكل باطل وقد
سبق الكلام فيه مرادا وانا في البحث الثاني من الفصل الاول من الباب الثاني من الكتاب في بقاء الاعراض
فلا نطول الكتاب بالاعادة قال البحث في تناهي الاجسام اقول البحث في تناهي الاجسام المدعى
ان الابعاد الموجودة في الخارج متناهية سواء فرضت تلك الابعاد في خلاء او ملاء خلافا للهند فان علمائهم
اثبتوا اجساما غير متناهية لنا في المسئلة انا لو فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا آخر متناهيا موازيا
للخط الاول الغير المتناهي ثم دام الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة فلا بد من حدوث
نقطة في الخط الغير المتناهي تكون تلك النقطة اول نقطة المسامتة اذ حصول المسامتة بدون اول
المسامتة محال وح يكون الخط الغير المتناهي منقطعا بتلك النقطة التي هي اول نقطة المسامتة مع ان المسامتة
يحصل بعد الموازاة اولى من الميل الذي يحصل به المسامتة مع النقطة الفوقانية والميل القليل يحصل
قبل الميل الكثير وقد فرضنا اول المسامتة مع الفوقانية هف ولا يلزم انقطاع الخط بتلك النقطة
يكون الخط الغير المتناهي متناهيا هف وانما قال في الدليل الابعاد الموجودة ولم تقل الابعاد مطلقا
اذ لا خلاف في جواز تصور بعد غير متناه وان الخلاف في البعد الموجود خارجا وفي هذا الدليل نظر لان الملازمة

ممنوعة والمستند ما ذكره من بيان بطلان التالي والتحقيق انه انما يلزم من المجموع فلا يلزم استحالة البعد الغير
المتناهي احتج علماء الهند على مطلوبهم بان كل جسم فما وراءه كالخارج عن العالم فحكم مثلا متميز فيه
بعض جوانبه عن البعض ومثلا يتصور موجودا وكل موجود اما جسم او جسماني لما عرفت في صدر الكتاب
من استحالة موجود ليس بجسم ولا جسماني فان كان جسما فظ وهو المطلوب ومنع احتجاج الهند بان التميز المذكور ليس مما
يحكم به العقل بل وهم محض ليس بحجة قال الفصل الثاني اقول الفصل الثاني في المفارقات
وفي هذا الفصل كما مباحث البحث الاول في اقسامها الجواهر الغائبة عن حواسنا اما ان يكون مؤثرة في
الاجسام او يكون مدبرة للاجسام او لا يكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة لها والاولى الجواهر العالية المؤثرة
في وجود الاجسام وهم العقول العشرة عند الحكماء والملائكة الاعلى بلسان الشرع والثانية الجواهر العالية
المدبرة للاجسام وتنقسم الى علوية وتسمى النفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة السماوية في عرف الشرع
والى سفلية وهي التي تدبر عالم العناصر والمدبرة لعالم العناصر اما ان يكون مدبرة للبسائط كالعوالم الكاينات
وهم يسمون ملائكة الارض واليه اشار صاحب الوحي محمد صلى الله عليه وسلم وقال جاءني ملك الجبال وملك
البحار وملك الامطار وملك الارزاق واما ان يكون مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى نفوسا ارضية كالنفوس
الناطقة الانسانية وثالثة الجواهر الغائبة عن الحواس التي لا يكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة لها تنقسم
الى الخير بالذات وهم الملائكة الكروبيون في لسان الشرع والى شرير بالذات وهم الشياطين والى مستعد
للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكماء يدل على ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة
عن الابدان بحسب الخير والشر واكثر المتكلمين ان الملائكة والجواهر المجردة كما مر في صدر الكتاب قالوا الملائكة
والجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة قال المصنف رحمه الله وهذا الذي
ذكرته من التقسيمات والتنويعات مما استنبطته من فوائد الانبياء عليهم السلام والتقطته من فوائد
الحكماء وذلك لان احاطة العقل بالمذكورات من طريق النظر والاستدلال لعلها تتعذر كما قال الله تعالى
وما يعلم جنود ربك الا هو قال البحث الثاني في العقول اقول البحث الثاني في العقول قالت الحكماء العقول
اعظم الملائكة واول المبدعات وهي الموجودات التي لا يسبق وجودها عدم زماني كما روي عن النبي
عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل واحتج بما استدل الحكماء به على ان اول المبدعات العقول
وجهان الوجه الاول ان الافلاك موجودة اما بالذات ولا امكانها فالموجد لها ليس الافلاك ليس المادي

لما ان الافلاك اجسام مركبة من الهيولى والصورة والله تعالى واحد حقيقي والواحد الحقيقي لا يصدر عنه المركب
الا انه ليس له احد مما عرف ان الافلاك غير صادرة عن الواجب تعالى وليس الموجد الوجب للافلاك
جسما آخر غير الافلاك لانه لو كان كذلك الجسم لما احاط بالافلاك لتقدمه وجوبا على وجود الافلاك لتقدم
وجود العلة على وجود المعلول ووجود الافلاك مقارن لعدم الخلاء الذي يكون في جوف ذلك الجسم المحيط فيكون ذلك
الجسم متقدما على عدم الخلاء لان المتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيكون عدم الخلاء ممكنا لذاته واجبا
لغيره وهو محال ولو احاطت الافلاك بذلك الجسم لزم كون الاخس علة للاشرف لكون المحيط اعظم واشرف
من المحاط والثاني ان الجسم اما ان يؤثر في قابل للتأثير فيكون لذلك القابل وضع مخصوص بالنسبة اليه فلا
يكون مؤثرا في الهيولى اولا اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة ولا يؤثر ابتداء في الصورة اولا اذ لو اثر فيها
لزم ان يكون للصورة تقدم على الهيولى واذا لم يؤثر الجسم في الهيولى ولا في الصورة فلا يؤثر في الجسم
وليس الموجد القريب للافلاك مما يتوقف فعله على الجسم اعني النفس لان ما يتوقف فعله على الجسم
لا يصدر عنه ما هو اول الاجسام ومن الافلاك جزؤه ولما لم يكن الموجد القريب للافلاك البارئ تعالى
ولا الجسم والجسماني ولا النفس فالموجد لها جوهر مجرد مستغن عن الاداة والالات وهو العقل
وفيه نظر لانا لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه المركب وقد مر الكلام عليه ولا نسلم ان المحيط اشرف
من المحاط ولا نسلم ان الجسم لا يؤثر الا في قابله وضع بالنسبة اليه لانه لا بد له من المقدمات من دليل
قال ثم الصادر الاول اقول الوجه الثاني على ان اول المبدعات هو العقول هو ان الصادر من الله تعالى
اولا ليس الجسم لانه لا يتقدم على الهيولى والصادر اولا علة لما عداه من الممكنات فلو كان الجسم
هو الصادر الاول لكان متقدما على ما عداه من الممكنات ومن جملتها الهيولى فيتقدم الهيولى على الهيولى
على الهيولى ومجموع الصادر من الله تعالى ليس جسما لانه لا يكون علة لغيره من الهيولى كالهيولى والصورة
لما سبق في الدليل الثاني على ان الموجد القريب للافلاك ليس موجدا آخر غير الافلاك والصادر اولا
ليس هيولى ولا صورة لوجهين الاول انه لو كان احدهما علة للآخر لتقدم لتقدمها على الآخر لكن ليس احدهما
متقدما على الآخر كما عرفت في الدليل المذكور والثاني ان الهيولى قابلة للصورة فلا تكون فاعلة لها فلا تكون
الهيولى هو الصادر الاول ولان تحقق الصورة مستفاد من الهيولى فلا تصدر الهيولى عنها فلا تكون الصادر
الاول هو الصورة وليس الصادر الاول نفسا يتوقف فعلها على الجسم اعني النفس لما مر فهو العقل

ومن الغلط وهم الانظار المركبة في الوجه آ فلا احتياج الى الاعادة ونظراه ومنوان لا ايم لنا
القائل بل لا يكون فاعلا فلا يتم الوجه ثم في الوجه الذي هو الدليل البرعي لمن السول ليس هو الصادر آ ولهذا العقل
يلزم جهات وجوده من المبداء الاول ووجوب بالنظر الى المبداء الاول وامكان من ذاته فيكون بذلك الوجود
سببا لعقل آخر وبذلك الوجوب سببا لنفس فلك وبذلك الامكان سببا لجسم فلك ويصدر من العقل الثاني على هذا
الوجه عقل آخر وفلك آخر ونفس ذلك الفلك الى ان ينتهي الى العقل العاشر الذي لا يصدر عنه عقل بل يكون بتلك
العناصر المسمى بالعقل الفعال بلسان اهل الحكمة المعبر عنه بالروح الاعظم في قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة
صفا الآية المؤثر في عالم العناصر المفيض لارواح البشر ابدا انهم عند استعدادهم لتعلق النفوس بها وهذا الحصر
في العقول مما ظهر بالدليل على ضعفه لانه لا يلزم ان يكون اول منها واحدا انما انحصر في هذا العشر ثم لا مجال للعقل
فيه لجواز ان يكون غير متناهية او محصورة في عدد غيره واعلم ان ضعف هذا الكلام بين لانه لم يلزم من ان يصدر
عن العقل بهذه الجهات شيء يبطل ما ذكروه والا فالدليل على انتهائه الى العقل العاشر ولهذا قال بعضهم
ان الكلام في اثبات العقول يشبه كلام الصوفية لاسيما وقد بينا ضعف اكثر مقدماته كما مر في تقرير الوجه آ
وقد قال المصنف ويشبه ان يكون القلم هو العقل الاول لقوله عم اول ما خلق الله تعالى القلم فقال
له اكتب قال ما اكتب قال اي العلم ما اكتب قال اي اكتب القدر ما كان وما هو كائن الى الابد ويشبه
ان يكون اللوح المكتوب عليه ذلك الخلق الثاني اي المخلوق الثاني لاستحالة الامر بالكتابة في غير شيء يكتب عليه
المحفوظ صح ويشبه ان يكون ذلك اللوح هو العرش او متصلا به لقوله عليه السلام ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش
فان قيل فرع لما كانت ازلية اقول هذا فرع على وجود العقول هو امر يحرر لم يكن حادثة لما عرفت من ان كل
حادث مادي والا فاسدة ان كل فاسد يكون فسادا حادثا لحصوله بعد العدم وكل حادث مادي
لما مر وكانت انواعها منحصرة في اشخاصها لما عرفت في النوع المركوز في البحث الثالث من الفصل الاول من الكتاب
ان لم يتعدد اشخاص الطبيعة الواحدة الا بحسب المواد وتكون كلية لانها بالفعل لم يعد وجدت الكمالات
لعدم المانع كما مر ولان ما ذكرنا اسباب المط لقوله لما سبق فيه منهم لم يتابل من الامور لا يكون الا
كاله مادي وكانت عاقلة لذواتها لحضور ذواتها عندها وكون التعقل عبارة عن حضور صور المعقول
عند العاقل وكانت عاقلة لجميع الكليات لامكان مقارنته صور الكليات اياها ووجوب حصول
ما هو ممكن لها وكون الادراك عبارة عن مقارنة صور المدرك واكتفى بعدم مدركه للجزئيات لما سيذكر في البحث
المدرك فيه

الرابع من هذا الفصل قال ثم في نفوس الفلكية أقول البحث الثالث في أسباب النفوس الفلكية احتج الحكماء
على ذلك بأن حركات الأفلاك على الاستدارة غير طبيعية لأن الحركة الطبيعية طلب حالة ملائمة وهرب
عن حالة منافرة فلو كانت حركات الأفلاك طبيعية لكانت المطلوب بالطبع بعينه مهروبا عنه
بالطبع بعينه مهروبا عنه بالطبع وذلك لأن كل نقطة يتحرك إليها الفلك بالحركة المستديرة يتحرك إليها عين
حركته عنها لكن كون المطلوب مهروبا بالطبع محال فحركات الأفلاك ليست طبيعية ولا قسرية
أيضا لوجهين أحدهما أن القسر إنما يكون على خلاف الطبع أي الحركة القسرية هي التي تكون على خلاف
الحركة الطبيعية ولما لم تكن الفلكيات متحركة بحركة طبيعية استحال أن يتحرك قسرا لما أن الحركة القسرية
إنما تكون على خلاف الطبيعة وثانيهما أن السرعة والبطء فلو كانت الفلكيات تتحرك قسرا وجب
أن تتحرك في جهة واحدة بمقدار واحد من السرعة والبطء وليس كذلك حسا وفيه نظر لجواز أن يكون هناك
أمر مختلف فلذلك يختلف في الجهة والسرعة والبطء ولما ثبت أن حركات الأفلاك ليست
طبيعية ولا قسرية ثبت أنها إرادية فالفلكيات متحركات بالإرادة حيث إن الحركة من غير محرك وذلك المحرك
يكون مدركا لما عرفت من أن الحركة الإرادية إنما تصدر عن قوة شاعرة بتلك الحركة فهي إما متخيلة أو عاقلة
والأول وهو كون المحركات متخيلة باطل لأن التخيل الصرف من القوى الجسمانية فلا يستمر حركات دائمة
على نظام واحد لما سيعرف من أن القوى الجسمانية لا تقوى على حركات غير متناهية فتعين الثاني
عاقلة وكل عاقل مجرد لما سنذكر فحينئذ يكون محركات الأفلاك جواهر مجردة عاقلة وليست تلك
الجواهر المجردة العاقلة هي المبادئ القريبة للتحريك أعني إنها ليست مباشرة للتحريك لأن حركات
الأفلاك جزئية متجددة وتلك الحركات الجزئية المتجددة المنقسمة منبعثة عن إرادات جزئية لاستحالة
أن يكون متعلق الإرادة الكلية حركة جزئية والإرادات الجزئية تابعة لإدراكات جزئية من كون
المباشر للحركات الجزئية مدركا لها والإدراكات الجزئية لا تحصل للمجردات لما سنذكره في البحث الخامس
من هذا الفصل فثبت أن تلك المجردات ليست هي المبادئ القريبة للتحريك بل تلك الإدراكات
الجزئية التي هي أسباب لتلك الحركات الجزئية حاصلة لقوى جسمانية فإنها تنبعث عن تلك المجردات على
أجسام الأفلاك شبيهة بالقوة الخيالية التي فينا عن نفوسنا الناطقة على أبداننا وهي مثل القوى
نفوسا جزئية منطبعة تلك الجواهر نفوسا ناطقة مفارقة والمنطبع لها الفلكيات عادية عن الطوالع الخامس

والعاطفة والشهوة والغضب إذ المقصود منها جلب المنافع ودفع المضار وهما محالان عليها لأنهما
يختصان بالجسم الذي ينفصل ويتغير من حال ملائمة إلى حال غير ملائمة ثم يرجع إلى الحالة الملائمة فيلتذ
وينتقص ثم يتخيل له فيغضب وأنت خبير بأن الفلكيات لا تنفعل ولا تتغير من حال إلى حال وفيه نظر
قال البحث الرابع أقول البحث الرابع في تجرد النفوس الناطقة والمراد بتجردها كونها غير جسم ولا جسماني
وهذا مذهب الحكماء ومذهب جماعة من الأشاعرة ويدل على تجردها العقل والنقل أما
العقل فمن وجوه الأول أن العلم بالله تعالى وسائر البسائط كالعقول غير منقسم والآلة ولو كان منقسما
لجاز هذا العلم لو كان علما بذلك المعلوم البسيط كان الأجزاء مساويا للكل في تمام الحقيقة وهو محال
لكن جزء علما بذلك مجموع الأجزاء لأنا لا نسلم أنه أبدا على الأجزاء لكن لكونه لا ينبغي أن لا يكون
العلم بذلك المعلوم علما به بل أنا لا نسلم المجموع أمرا زائدا على الأجزاء فيعود الكلام إلى ذلك الزائد
وتسلسل فثبت أن العلم بالله تعالى غير منقسم وقد تبين أنه محله إنما يكون غير منقسم إذ لو كان منقسما
يلزم انقسام العلم بالله تعالى لأن الحال في المنقسم منقسم وقد تبين أنه غير منقسم هف وإذا ثبت أن محل
العلم بالله تعالى غير منقسم وكل جسم وجسماني منقسم لما مر على نفي الجوهر الفرد ثبت أن محل العلوم أي العلم
بالله تعالى والعلم بسائر البسائط جسم ولا جسماني فيصير كبرى لقولنا النفس محل العلوم فيلزم أن النفس
ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب وتوقف هذا الدليل بالنقطة والوحدة وتوجيهه أن يقال سلمنا أن العلم
بالله تعالى غير منقسم لكن لا نسلم أن محله غير منقسم قوله لأن الحال في المنقسم منقسم قلنا لا نسلم وذلك لأنه منقوض
بالوحدة فإنها قائمة بالموجود وهي الكثرة وبالنقطة فإنها قائمة بالخط المنقسم في الطول ولا يلزم من انقسام
محلها انقسامها وأيضا منقوض بانقسام الجسم إلى ما يساويه في الحقيقة ولو لم يقل لا نسلم أن العلم بالله تعالى
غير منقسم قوله لأنه لو كان منقسما لجزئين لكان علما به لزم تساوي الجزء والكل في تمام الماهية وهو محال
قلنا لا نسلم واستحالته فإنه منقوض بالجسم فإن الجسم الواحد كالماء الواحد تنقسم إلى جسمين وإنها في الحقيقة
وأنت إذا تأملت في النقوض الثلاثة وجدت الترتيب الطبيعي أن تقدم الثالث على الأولين كما
قررناه في الإيضاح قال الثاني أقول الوجه الثاني أنه لو كان العاقل جسما أو حالا في الجسم لزم تعقله دائما
أو لا تعقله دائما لأن الصورة الحالة في ذلك العضو إن كفت في تعقله لزم تعقله دائما وإلا لم
تعقله دائما لأن الصورة الحالة ولو لم تكن امتنع تعقله دائما لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين في مادة

ولعلة واللازم بط فالملزوم مثله وهو ضعيف لان الصورة العقلية عرض فلا عاند الظهور وايضا هي حالة

في العاقل في العقل اى في العضو والصورة الخارجة حالة في مادة ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع

الوجه السادس من الوجوه العقلية هو انه لو كان العاقل اى النفس جسما او حالا في الجسم بان تكون في عضو

بلب او دماغ مثلا لزم تعقل ذلك العضو دائما او لا تعقله دائما اللازم باطل ان التعقل انما يكون بمقارنة صورة المتعقل

للمتعقل فالصورة اى المقارنة ذلك العضو الذى حل فيه العاقل كيف كانت في تعقل ذلك العضو لزم تعقل

ذلك العضو دائما لان تلك الصورة مقارنة للعاقل دائما او لا فيه تعقله ولئن لم تكف تلك الصورة في تعقل

ذلك العضو امتنع تعقله دائما اذ لو جاز تعقله فانما يجوز بمقارنة صورة اخرى للعاقل في تلك المادة متحدة

فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنوفة بعوارض بعينها صورتان متماثلتان لشيء واحد معا بما عرفت من

تغاير الشيئين نوعا واحدا انما يكون بعوارض الموضوع اذ لكن ذلك باطل لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين في مادة

واحدة بسبب ما ذكرنا من التشخيص وهو ان العاقل لو كان جسما او حالا فيه لزم تعقل ذلك الجسم دائما

او لا تعقله دائما واللازم باطل لانا لا نعقل عضوا دائما ولا نغفل عن عضو دائما فالملزوم هو كون العاقل

جسما او حالا فيه باطل مثله وهو ضعيف وهذا الوجه ضعيف لان الصورة العقلية عرض فلا عاند الظهور لان

الصورة الخارجة لذلك العضو وح لا يلزم اجتماع المثلين لم لو كان نعقل ذلك الجسم بصورة اخرى والضيا

الصورة التي بها نعقل ذلك العضو حالة في العقل العاقل اى الة في العضو والصورة الخارجية للعضو حالة

في مادته ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع قال نحو العقل العاقل اقول الوجه الرابع من الوجوه العقلية

هو ان القوة العقلية هو ان القوة العاقلة تقوى وتقدر على تعقل معقولات غير متناهية لانها تقدر

على ادراكات الاعداد والاشكال التي لا نهاية لها وهو ظاهر ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك اى ليست

بقادرة على ادراك معقولات غير متناهية لما سنذكره في باب الكثرة والاجزاء فالقوة العاقلة ليست

من القوى الجسمانية وهو المطلوب واعترض على هذا الوجه بان عدم تناهي المعقولات للقوة العاقلة

لا نسلم لان القوة العاقلة لا تنتهي في الادراك الى معقول الا وهي تقوى على تعقل معقول اخر فالقوة

الخيالية ايضا كذلك لانها لا تنتهي الى متخيل الا وهي تقوى على تخيل متخيل آخر فبطل قولكم لا شيء

من القوى الجسمانية كذلك ولئن سلمنا لكن القوة العاقلة تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة فلو

سلم فبطل قولكم القوة العاقلة تقدر على معقولات غير متناهية قال الخامس الادراكات الكلية اقول

59

الوجه الخامس من الوجوه العقلية هو ان الادراكات الكلية كادراك طبيعة الانسان وطبيعة الجوهر

لو حلت في جسم لكون محلها مختصا بمقدار وشكل ووضع معين لزم اختصاص تلك الادراكات بمقدار

وشكل ووضع كذلك تبعا لمحلها فلا تكون تلك الادراكات صورا مجردة لا فرق انها المحسوسات ولا الجليات لانها

ح لا تكون مقولة على الافراد التي لا تكون لها ذلك المقدار والشكل والوضع فلا تكون المشترك فيه مشتركا فيه

هف واعترض على هذا الوجه بان كلية الصورة عبارة عن انطباقها على كل واحد من الاشخاص اذا احدث

ما معه الاشخاص مجردة عن اللواحق الخارجية فلا يلزم ان تلك الصورة لما ان عرضت لها مقدار وشكل ووضع

معين بسبب المحل لا تكون كلية اذ هي مطابقة لما معه الاشخاص اذا احدث مجردة وبان تجرد الصورة هو

عراؤها عن العوارض الخارجية دون العوارض العقلية فتكون الصورة العقلية مجردة ولا يقدح في كليتها وجودها

في شيء مما عرض لها بسبب المحل فلو كان فادحا لاشترك الالزام بان نقول الادراك الكلي حال في

نفس جزئية فيكون جزئيا مشخصا لما عرض لها بسبب المحل لا يقدح في كليتها ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال

قال واما النقل فوجوه ايها آ قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم ولا شك

ان البدن ميت فالحي شيء آخر مغاير له وهو النفس ثم قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا والموعود

عليه ليس البدن الميت فان تعذيب الجماد قبيح ثم قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية

والبدن الميت غير راجع ولا مخاطب فالنفس غير البدن ثم قوله تعالى بعد تكوين البدن وذكر الفعول

من الاطوار ثم انشأناه خلقا آخر وعنى به الروح فدل ذلك على ان الروح غير البدن ثم قوله عليه

السلام اذا حمل الميت على نعشه ترفرف روحه فوق النعش وتقول يا اهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا

كما لعبت بي جمعت المال من حله ومن غير حله ثم تركته لغيري والتبعة علي فاحذروا مثل ما

حل بي فالمرفرف غير المرفرف فوقه واعلم ان هذه النصوص تدل على المغايرة بينها وبين البدن

لا على تجردها اقول هذا ظ غني عن الشرح قال واختلف المتكلمون اه اقول اختلف المتكلمون في النفس فقال

ابن الراوندي ان النفس المشار اليها بقوله انا جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام انها اجسام

لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد وقيل ان النفس مكونة في الدماغ مبدأ

للحس والحركة لجميع البدن وقيل ان النفس هي ثلث قوى احداها في الدماغ وهي النفس الناطقة

الحكيمة اى المدركة والقوة الثانية القلب وهي النفس الغضبية وتنبعث منه والقوة الثالثة في

في الكبد ومن النفس السابعة والشهوانية وفصل النفس من الاخلاط الاربعة اعني الدم والصفراء
والبلغم والسوداء وقيل النفس من الامزاج اي من لكل شخص مزاج خاص ومنهم من قال غير ملتذا
ولسنا الان في بيان تفصيل جميع المذاهب والبحث في حدوث النفس اي اوله البحث في حدوث
النفس المليون لما انه الرماسوى الواحد الواجب لذاته فهو محدث والنفس ما سوى الواجب
اتفقوا على حدوث النفس الا انهم جوزوا حدوث النفس قبل حدوث البدن لما روي في الاخبار
النبوية انه قال عليه السلام ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام فهذا الخبر دل على
ان حدوث النفس قبل حدوث البدن ومنع حدوث النفس قبل حدوث البدن قوم احرين لقوله تعالى
بعد ذكر خلق البدن وذكر اطواره ثم انشأناه خلقا اخر فان هذه الاية تدل على ان الخلق الاخر متأخر
في الحصول الوجود عن البدن والمراد بالخلق الاخر هو النفس فيكون النفس متأخرا عن حدوث
البدن وقال ارسطاطاليس ان قبله من الحكماء يعني افلاطون فانه ذهب الى ان النفس
قديمة واما ارسطاطاليس فذهب الى ان النفس حادثة وشرط حدوث النفس بحدوث البدن
واحتج على ذلك بان النفوس متحدة بالنوع والماهية اذ لو اختلفت بالماهية لكانت مركبة
لاشتراكها في كونها نفسا وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فيلزم ان يكون كل نفس مركبا منهما
وكل مركب جسم فكانت النفس جسما وهو محال فثبت ان النفوس متحدة بالنوع والماهية واذا
ثبت ذلك يلزم ان يكون حادثة عند حدوث البدن اذ لو حدثت قبل البدن لكانت النفوس
غير متعددة لان تعدد افراد النوع الحقيقي انما يكون بالمادة كما عرفت وما قبل البدن فلا
يتعدد النفس قبل البدن فثبت ان النفوس لو حدثت قبل لكانت واحدة ثم اذا تعلقت بالبدن
لم يتعدد والحال انها كانت قبل التعلق بالبدن لكان لنفس كل واحد اعني محل علومه غير نفس
الاخر فيلزم ان يعلم كل واحد ما علمه الاخر وهو ليس كذلك ولئن لم يبق واحدة كانت منقسمة والفرد
لا ينقسم فعلم بان النفس لو كانت قبل البدن يلزم احد من الامور المحال لوجودها قبل البدن
فيقبل على هذا الاحتجاج بان المفهوم من كون الشيء نفسا كونه مدبرا للبدن وهذا المعنى امر
عرضي بالنسبة الى ذات النفس فلا يلزم تركيب النفوس من الاشتراك في هذا المعنى اذ الاشتراك في
العوارض لا يوجب التركيب في الماهية لجواز ان يكون النفوس مختلفة بتمام الماهية كالصنوين فانهما اختلفا في تمام الماهية يشتركان

في الاختلاف الذي من عوارضها ولئن سلم تركيب النفوس فلا نسلم ان كل مركب جسم وكيف يكون كل مركب جسما
والحال ان المجردات كالعقول والنفوس عندكم متشاركة في الوجود ومختلفة بالماهية فتكون مركبة مع انها
ليست باجسام ولئن سلم ان النفوس متحدة بالماهية والنوع وانها لا تتعدد الا بتعدد الابدان
فلم لا يجوز ان يتعدد قبل هذه الابدان بتعدد ابدان اخر هكذا الى غير النهاية فان قلت يلزم التناسخ
والتناسخ باطل قلت يجوز ان يتكلم الخصم في بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس لانكم تستدلون عليه على
هذا الوجه وهو ان البدن شرط لحدوث النفس في البدن اذا استكمل فاض عليه من واهب النفوس
نفس لعموم الفيض ووجود الشرط وهو البدن فان وجب ان يحدث عند حدوث كل بدن نفس
تتصل به فلا تتصل به نفس اخرى والا لكان لحيوان واحد نفسان اعني ذاتان وهو باطل لان كل احد
يجد ذاته واحدا لا اثنين وان امتنع اتصال نفس ببدن امتنع التناسخ وهو ان يتصل نفس ببدن بعد
خرابه ببدن اخر لانه عند حدوث ذلك البدن الاخر يحدث نفس اخرى تتصل به فلو اتصل به نفس
البدن الموجود قبله يلزم ان يتصل ببدن نفسان وانه باطل كما عرفت فعلم ان ابطال التناسخ مبني
على حدوث النفس فاثبات حدوث النفس به دور قال في كيفية اي اوله البحث في كيفية
تعلق النفس بالبدن وكيفية تصرفها فيه قال الحكماء النفس غير حالة في البدن ولا هي داخل البدن
كما عرفت من انها جوهر مفارق الذات لكنها متعلقة به اي بالبدن تعلق التعاشق بالمعشوق
وسبب تعلقها بالبدن هو توقف كمالاتها ولذاتها الحسية والعقلية على البدن لما علم من ان النفس
في مبدأ امرها خالية عن العلوم وبواسطته تقدر على اقتناء الكمالات والنفس اولا تتعلق بالروح
المنبعث عن القلب اعني البخار المتكون في القلب من الطف اجزاء الاغذية فيتصرف النفس الناطقة
على ذلك الروح فيه يسري بسريان الروح في الشرايين الى اجزاء البدن واعماقه فتنبث من القوى
في كل عضو قوى تليق بذلك العضو ويكمل انما ينفع ذلك العضو اي تحصل الغذاء وتشبيهه والصاقة
باذن الحكيم العليم كما هو مسطور في الكتب الطبية تفاصيلها قال ومن مباشرها بتعلق اي اول
والقوى التي تفيض على البدن باسرها تنقسم الى قوى مدركة والى قوى محركة والقوى المدركة تنقسم
الى قوى ظاهرة والى قوى باطنة اما القوى الظاهرة فهي المشاعر الخمس الاول البصر وادراك البصر المبصرات
انما يكون بسبب انعكاس الصورة من المرئي الى الحدقة وسبب انطباع تلك الصورة في الجرم حيث يحصل زاوية مخروط

معروض فاعرف ذلك المخروط سطح المرئي ولاجل ان الابصار يكون بانطباع صورة المرئي في جزء من
الجرفة على هذا الوجه يرى البعيد اصغر من القريب لكون تلك الزاوية اكبر تأثيره موضعه وقيل
الابصار بواسطة اتصال شعاع مخروط الشكل يخرج من الحدقة الى المرئي ومنع هذا القول بان الابصار
لو كان بخروج الشعاع لتشوش الابصار بهبوب الرياح وحدوث فيخف بل لا دليل المعارف ولو
مما انفصل به الشعاع والامر على العكس المشعر الثاني السمع وبه ادراك السمع المسموعات بوصول
الهواء المتموج الى الصماخ والسمع قوة مستودعة في العصب الذي في مقعر الصماخ المشعر الثالث الشم
وهو قوة مستودعة في الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي من مقدم الدماغ تدرك بها الروائح بسبب
وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة ومنع هذا القول فان العود اليسير يشم له
يتحلل منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع تصل اليها الرائحة المشعر الرابع الذوق وهو قوة تنبث
في العصب المفروش على جرم اللسان وادراك الذوق للاشياء انما يكون بمخالطة رطوبة الفم
بالمذوق وسبب وصول المذوق الى العصب المذكور المشعر الخامس اللمس وهو قوة تنبث
في جميع جلد البدن ولادراك اللمس للاشياء انما يكون بالمماسة والاتصال بالملموس واما
واما القوى الى اخره واما القوى الباطنة فخمس ايضا الاولى من القوى الباطنة الحس المشترك وهو
قوة تدرك صور المحسوسات باسرها لان كل ما يدركه كل واحدة من المشاعر الخمسة الظاهرة
نشاهد صورتها اليه فانا نحكم على هذا المحسوس بانه ابيض طيب الرائحة حلو والحاكم لا بد ان
تحضر المحكوم به وعليه فلا بد من قوة تدرك صور هذه المحسوسات جميعا والا لما امكنها
الحكم بذلك وتلك القوة هي الحس المشترك لما ذكرنا ومحل هذه القوة مقدم البطن الاول من
الدماغ الثانية منها الخيال وهو قوة تحفظ صور المحسوسات بعد غيبوبتها وهذه القوة
غير الحس المشترك لان ادراك الصور غير حفظها ومحل الخيال مؤخر البطن الاول فموضعها
البطن الاول من الدماغ الثالثة منها القوة الواهمة وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات
كصداقة زيد وعداوة عمرو وزعم المصنف ان محلها مقدم البطن الاخير من الدماغ وهو
سهو لان محلها آخر البطن الاوسط يشهد به كتب الشيخ الرئيس الرابعة منها الحافظة وهي
قوة تحفظ ما تدركه الوهم ومحل هذه القوة بزعم المصنف مؤخر البطن الاخير وهو يناسب لقوله محلها البطن

61

الاخير له ليس في البطن الاخير قوة سوى هذه كتب الشيخ الرئيس الخامسة منها القوة
المتصرفة وهي القوة التي من شأنها التحليل والتركيب بين الصور الجزئية
الماخوذة من الحافظ احدى كما تصور انسانا عديم الرأس وهو التحليل وكما تصور انسانا
ذا رأسين وهو التركيب ويسمى هذه القوة مفكرة ان استعملها العقل ومتخيلة ان استعملها الوهم
والمولف انما سمى لانه يعرف القوة بواسطتها في المدركات ومحلها الدودة التي في وسط
الدماغ اعني مقدم البطن الاوسط لكونها واسطة بين الصور والمعاني والدليل على اختصاص هذه
القوى بهذه المواضع اختلال الفعل بخللها اي اذا عرض آفة انه لعضو من الاعضاء المذكورة
اختل امر تلك القوى المختصة به فالمدرك للجزئيات اوله هي هذه القوى لا النفس لانا لو تصورنا
مربعا له جناحان كل منهما مربع ايضا وتصورت النفس له لزم تمايز محل الجناحين ضرورة فيلزم
انقسام النفس وهو محال واما القوى المحركة فتنقسم الى محركة اختيارية والى محركة طبيعية اما المحركة
الاختيارية فتنقسم الى قوة باعثة على الحركة وهي تحث اما على جلب المنافع وتسمى القوة الشهوانية او
على دفع المضار وتسمى القوة الغضبية والى قوة محركة تحرك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب و
ارخائها وهي المبدأ القريب للحركة وهي قوة منبثة في مبادي العضلات واما القوة المحركة الطبيعية
فهي المتصرفة في امر الغذاء اما لحفظ الشخص او لحفظ النوع والاول اي القوى المتصرفة في الغذاء
لبقاء الشخص قسمان القسم الاول الغاذية وهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المتغذي ليخلف بدل ما يتحلل
والقسم الثاني النامية وهي التي تزيد في اقطار البدن على تناسب طبيعي الى غاية النشو والنما
فقولنا على تناسب طبيعي احتراز عن الاورام وقولنا الى غاية النشو احتراز عن السمن بعد
الوقوف والثانية اي المتصرفة في الغذاء لبقاء النوع ايضا قسمان القسم الاول المولدة وهي التي تفصل
جزءا من الغذاء بعد الهضم الرابع ليصير مادة لشخص آخر والقسم الثاني المصورة وهي التي تحيل
تلك المادة في الرحم وتفيدها الصورة وتخطيط الاعضاء وتحدد القوى واعلم ان المفيد للقوى نفس
المولود لا المصورة التي في رحم الام ويخدم هذه القوى الاربع اعني الغاذية والنامية والمولدة والمصورة
قوى اربع اخرى اولها الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه ما يحيل لم يصير جزءا من المغتذي
بالفعل وللهضم اربع مراتب المرتبة الاولى عند المضغ ولهذا تنجح الحنطة الممضوغة في انضاج

الدماميل والا ينفعل المطبوخ المرتبة الثانية في الكبد لمعدة ومنه ثم يصير الغذاء كماء الكشك الثخين
ويسمى كيلوسا المرتبة الثالثة في الكبد هو ثم يصير الكيلوس اخلاطا وهي الدم والصفراء والسوداء
والبلغم المرتبة الرابعة في الاعضاء ومنه ثم يصير الغذاء بالمزاج شبيها للعضو وهذا ما ذكره في الهضم
وهو ليس كذلك لان الشيخ الرئيس ذكر في القانون ان للغذاء اربع هضوم الاول في المعدة وابتداؤه
عند المضغ بسبب ان سطح الفم متصل بسطح المعدة فاذا انهضم الغذاء في المعدة صار بمعاونة
المشروب غالبا كيلوسا شبيها بماء الكشك الثخين ثم انه بعد ذلك ينجذب لطيفه الى الكبد بطريق
العروق المسماة ماساريقا وفيه ينطبخ في الكبد مرة اخرى فتحدث الاخلاط الاربعة ثم ان للدم وما
يجري معه في العروق هضما ثالثا وله اذا توزع على الاعضاء فلتصيب كل عضو عضو منه هضم رابع
فعلم بان الهضم الذي عند المضغ والذي في المعدة ليس كل منهما هضما برأسه وايضا فان الهضم
الذي في العروق وهذا يدل على ان المص لم يكن له دربة في علم الطب بل لعله لم يطالع كتب الشيخ اصلا
وثانيتها الماسكة وهي التي تمسك المجذوب ريثما يفعل فيه الهاضمة وثالثتها الدافعة وهي التي
تدفع الفضل المخلف لعضو اخر الى ذلك العضو كالاثقال التي تدفعها الدافعة من المعدة الى الامعاء
وكالصفراء التي تدفعها الطبيعة الى المرارة وكالسوداء التي تدفعها الى الطحال قال الباب الرابع في النفس ابدا
البحث السابع النفس لا تفنى بموت البدن لما سبق في البحث الثاني من هذا الفصل من الجوهر
الدال على ذلك وهو من الادلة الصحيحة الحكماء على هذا المط بان النفس غير مادية ثابتة وكل ما تقبل
العدم فهو مادي لما مر ايضا فالنفس لا تقبل العدم وقد سبق القول في مقدمتي هذا الدليل ليس نورا
واعتراضا فلا حاجة الى الاعادة ثم ان الفلاسفة قالوا للنفوس بعد المفارقة عن البدن سعادة وشقاوة
للنفوس لكن عاقلة بوجود الله تعالى ووجوب وجوده وبعضهم جوز الى كيفية صدور الموجودات
عنه على وجه اشرف وتقدس ذاته عن النقائص ومع ذلك كانت نقية عن الهيئات البدنية
كالحرص والحسد والغضب الى غير ذلك من مذمومات العقل والشرع وكانت متوجهة
الى اللذات العقلانية التي تكون حقيقة اللذات النفوس بوجدانها ذاتها كاملة شيئا منخرطة
في سلك المجردات المقدسة عن النقائص كالانبياء والمرسلين والملائكة المكرمة واما ذكر اشارة
الكتاب الالهي لقوله الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون فان الايمان هو العلم بالله وعدم لبسه بالظلم

62

هو البقاء في الهيئات البدنية ولو كانت النفس حاملة متعلقة للاباطيل المظلمة لانها بسبب ادراك
جهلها بتلك العلوم مع اشتياقها الى صورة تلك المعارف الكمية وياسها عن حصول تلك المعارف
فالله تعالى للرسخ حصولها البدن وقد فني وتمنت العود الى الدنيا واما الكتاب العالم
واما ذكر اشارة في الكتاب الالهي حيث قال ويقولون يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا ونكون
من المؤمنين ولو اكتسبت النفس من البدن هيئات ذميمة واخلاقا ردية مع كونها غير معتقدة
للاباطيل عذبت بسبب ميلها الى تلك الهيئات مع تعذر حصول تلك الهيئات لها ويكون ذلك العذاب
منقطعا طويلا وطول مدة العذاب وقصرها يكون بحسب رسوخ تلك الهيئات ودوامها فيها حتى يزول
تلك الهيئات فيزول الشقاوة وقد اشار في الكتاب الالهي الى الشقاوة المخلدة والزائلة بقوله ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لان الشرك هو الاعتقاد الباطل وما دون ذلك
هو الهيئات البدنية واعلم ان ما قالت الفلاسفة من السعادة والشقاوة الدائمة والزائلة وان لم
يقم عليه برهان قاطع لكنه مؤيد بكثير من الايات كما ذكرنا ومؤيد باقاويل الانبياء عليهم السلام فان دعواتهم
الى العلم بالله ووحدانيته وترك الهيئات البدنية كما نقل عنهم جعلنا الله من السعداء الابرار وحشرنا في زمرة
الاخيار بمنه وجوده قال الكتاب الثالث في الالهيات وفيه ابواب الباب الاول في الكلي
اي المباحث المتعلقة بالواجب جل ذكره وفي هذا الكتاب ابواب ثلاثة لان الكلام اما في ذاته تع او
في صفاته او في افعاله فافرد لكل منها بابا الاول في ذاته تع وانما قدم المباحث المتعلقة بذاته على غيرها
لمراعاة النظم الطبيعي وفي هذا الباب فصول الفصل الاول في العلم به تع وفي هذا الفصل مباحث البحث
الاول في ابطال الدور والتسلسل وانما قدم هذا البحث على غيره لكونه مقدمة في اثبات الواجب لذاته
الذي هو مطلوب في هذا الفصل اما ابطال الدور فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على
وجود اثره اذ العقل يحكم بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد الغير فلو اثر الشيء في موثره الذي هو سابق عليه
لزم تقدم الشيء بالوجود على ما تقدم عليه بالوجود ويلزم من ذلك تقدم وجود الشيء على نفسه بمرتبتين وهو
محال قال واما التسلسل ايها اورد وانما التسلسل فيدل على بطلانه وجهان الوجه الاول انه لو تسلسلت
العلل الى غير النهاية فلنفرض جملتين احديهما من معلول معين والجملة الاخرى من المعلول الذي قبله
بالعلية فالجملة الثانية تكون ناقصة عن الجملة الاولى بواحد وحينئذ نطبق الجملتين الجملة الثانية على الاولى

بواسطة التطبيق بين الطرف المتناهي بان يكون في مقابلة كل فرد من الجملة الاولى فرد من الجملة الثانية
فهكذا الى غير النهاية فيكون الناقص اعني الجملة الثانية مثل الزائد اعني الجملة الاولى وهو محال وان لم يستوف الجملة الثانية
الجملة الاولى بان يوجد من الجملة الاولى فرد لا يكون من الجملة الثانية شيء في مقابلته يلزم انقطاع الجملة الثانية والجملة
الاولى تزيد عليها بقدر متناه لان المقدر كذلك فيكون الجملة الاولى ايضا متناهية لان الزائد على المتناهي
بقدر متناه متناه وقد فرضناهما غير متناهيتين هذا خلف وفيه النظر المشهور الثاني الوجه الثالث
الوجه الثالث الوجه الدال على ابطال التسلسل وهو انه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فمجموع الممكنات
المتسلسلة محتاج الى كل واحد منها وهو اجزاء المجموع الا كل واحد منها لا ان يكون المجموع ممكنا
وحينئذ اما ان يكون لها سبب تام او علة الاحتياج هو الامكان وذلك السبب الذي يحتاج اليه المجموع ليس نفس
المجموع لاستحالة كون الشيء علة لنفسه والا لتقدم على نفسه وهو محال ولا الداخل في المجموع لاستحالة ان
يكون كذلك لانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلا يكون علة لكل واحد من الاحاد لان من جملة تلك الاحاد
نفسه وعلله فلا يكون علة مستقلة للمجموع فذلك السبب امر خارج عن المجموع والخارج عن كل الممكنات
لا يكون ممكنا بل واجبا وهو المطلوب لا يقال الحصر ممنوع لجواز ان يكون المؤثر في المجموع هو الاحاد
التي لا نهاية لها والاحاد التي لا نهاية لها ليست نفس المجموع بناء على ان جميع الاجزاء التي هي غير ذلك الشيء
وليست داخلة فيه ولا خارجة عنه وهو ظاهر لانا نقول ان اريد بذلك ان المؤثر كل الاحاد من حيث
هو كل فهو نفس المجموع وان اريد به كل واحد لزم اجتماع المؤثرات على اثر واحد وهو محال
وايضا على ذلك التقدير يكون المؤثر داخلا وقد ابطلناه وفي هذا الوجه نظر من وجوه اما اولا
فلانا لا نسلم ان علة المجموع يجب ان تكون علة لجميع احاده حتى يجب كون المؤثر في المجموع هو الداخل فيه لجواز
استغناء البعض او حصوله بمؤثر اخر وايضا لا نسلم ان الخارج من هذه السلسلة خارج عن كل الممكنات
حتى يكون هو واجبا لجواز ان يكون في الوجود سلاسل مركبة من العلل والمعلولات الى غير النهاية
ومن جملتها منع التسلسل فلا يلزم ما ذكرتم ولئن سلم فلا يلزم ابطال التسلسل بل اثبات الواجب
وانتم في بيان ابطال التسلسل لا في بيان اثباته فلا يلزم مطلوبكم الذي انتم متصدون لاثباته
والجواب عن الاول ان العلة المستقلة للمجموع يجب ان يكون علة لجميع احاده اذ لو لم يكن علة لجميع
احاده فاما ان يكون بعض الاحاد مستغنيا عن المؤثر فيلزم وجود الواجب لانا لا نعني بالواجب الا موجودا مستغنيا عن المؤثر او

63

او حاصلا عن مؤثر اخر فلا يكون العلة المستقلة للمجموع علة مستقلة له لان العلة المستقلة للمجموع هو الذي
لو حصل هو وجميع ما عداه لم يبق للمجموع حاجة الى غيره وهذا ليس كذلك لتوقفه على الجزء فلا يكون علة مستقلة للمجموع
وقد فرضناه كذلك هذا خلف وعن الثاني بتغيير المدعى وعن الثالث بان اثبات الواجب يستلزم ابطال
التسلسل لانه لو كان بعض اجزاء السلسلة ممكنا لا واجبا وفي ابطال التسلسل وهو المدعى وقال
الشارح البرهان اما برهان اني او لمي الكتاب البرهان على وجود واجب الوجود وبرهان على وجوده وجهان احدهما
الاستدلال بحدوث الذوات والصفات وما يشبهها اللاستدلال بامكانها الوجه الاول هو انه لا شك
في وجود حادث وكل حادث ممكن والا فان كان واجبا لم يكن معدوما بالضرورة لاستحالة عدم الواجب وان
كان ممتنعا لم يكن موجودا بالضرورة لاستحالة وجود الممتنع وكل ممكن فله سبب لما مر من علة الاحتياج
الى السبب هو الامكان وذلك السبب لا بد وان يكون واجبا او منتهيا اليه والا لكان ممكنا غير منته الى
الواجب فيلزم الدور لانه كان علة او علة شيء من علله شيء من معلولاته والا يلزم التسلسل وذلك
باطل لا يتسلسل له الدور او التسلسل الوجه الثاني انه لا شك في وجود موجود فهو ان كان واجبا فهو
المطلوب وان كان ممكنا كان له سبب لما مر وذلك السبب اما واجب ابتداء او بواسطة والا يلزم الدور
او التسلسل فتعين الترديد الذي مر في الوجه الاول وكلاهما باطل ولا تعارض هذان الوجهان
بان يقال ما ذكرتم وان دل على وجوده لكن عندنا ما ينفيه ويقرر ذلك بانه لو كان موجودا او واجبا
لزاد وجوبه على ماهيته لما مر في صدر الكتاب من الادلة الدالة على ذلك فيكون وجوده عارضا
لذاته فيحتاج وجوده الى ذاته فيكون وجوده ممكنا فيكون له سبب اما ملاق اعني ذاته او مباين اعني
غيره فيلزم من عدم ذاته تاثيره في وجوده لان السبب ملاقيا او يلزم امكان ذاته ان
كان السبب مباينا او يلزم امكان ذاته وكلاهما باطل لانا نقول انا قد بينا ان ذاته
من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجود ولا اعتبار عدم فلا يلزم تقدم ذاته بوجوده
على وجوده ولا امكان ذاته وفيه نظر لان تقدم المؤثر لا يقال الدور وهي تقدم الحكم
العقل جازم بان وجود المؤثر متقدم على وجود الاثر كما بين حققه بطلان ما قالوا فان ذات
الواجب من حيث هي علة لوجوده والا لتقدم بوجوده على وجوده وانه باطل وان كان باطلا
لا يتم ابطال الدور او الجائز لم يكن ذلك كل منهما من حيث هي علة لوجوده الاخر وفيه كلام اثبات الواجب

لكونه مقدمة لاثباته كما عرف قال الثالث في معرفة ذاته تعالى اقول البحث الثالث في معرفة ذاته تعالى
ذهب العلماء الى ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى كما هو لأنه غير متصور بالبديهة اتفاقا
ولا قابل للتحديد لانتفاء التركيب في ذاته تعالى ولأجل انه غير قابل للتحديد لما سئل موسى عليه السلام
عن ذاته كما قال الله تعالى حكاية عن فرعون قال وما رب العالمين اي ما حقيقته اجاب موسى عليه السلام
بذكر خواصه وصفاته كما قال الله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام في جواب فرعون قال رب السموات
والارض وما بينهما ان كنتم موقنين قال لمن حوله الا تستمعون اي ما تستمعون قوله فانا نسأله
عن حقيقته وهو يجيب بما هو غير مطابق لذلك القول في جواب ما هو سؤال الحقيقة ثم اخذ موسى يذكر
صفة اخرى كما قال الله تعالى حكاية عنه قال ربكم ورب اباءكم الاولين فلما رأى فرعون مرة
اخرى ان جوابه غير مطابق قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون فنسب موسى الى الجنون
فذكر موسى صفات ابين مما ذكره في الجواب السابق كما قال الله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام في جوابه
قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون اي هذا الجواب ولا يمكن تحديده ان كنتم تعقلون
ان البسائط لا يمكن تحديدها والرسم وان كان ممكنا لا يفيد معرفة الحقيقة كما هو مقرر في موضعه فلا يمكن
معرفة حقيقته تعالى بل ذكروا الجواز معرفة ذاته بالالهام او بخلق العلم الضروري او الرياضة وتصفية
الباطن والمتكلمين الزموا الحكماء بان حقيقته تعالى هو الوجود المجرد على ما هو عندهم والوجود
معلوم الحقيقة فيكون الواجب معلوم الحقيقة وهذا الالزام غير وارد لانا لا نم ان وجود الخاص
معلوم بل الوجود من حيث هو وجود قال الفصل الثاني اقول الفصل الثاني في التنزيهات
والمراد بها سلب ما يستحيل عليه تعالى لان الصفات السلبية مطلق ومنها ليست بمنافية للتركيب
يجب لكل موجود غير صفة سلبية وغير كونه ليس ذلك الموجود وفي هذا الفصل مباحث البحث
الاول ان حقيقته تعالى لا يماثل غيرها من الحقائق اذ لو ماثلت غيرها فلا شك في انها متميزة عما عداها
بمميز فالمميز لذلك التميز الذي باعتبار حقيقته عن غيرها ان كان ذاته تعالى لزم الترجيح بلا مرجح لكون
حقيقته تعالى مماثلة لسائر الحقائق وايا بها ما يختص بها دون غيرها وان كان الموجب غير ذاته
فان كان ذلك الموجب امرا مقتضيا لذاته اي صفة له عاد الكلام الى ذلك الموجب الملاقي بان
الموجب لم لزم في ذاته تعالى لزم الترجيح بلا مرجح وان كان غيره فيعود الكلام اليه من اخرى ولزم

التسلسل وان كان ذلك الموجب امرا منفصلا عن ذاته كان الواجب محتاجا في هويته وامتيازه
الى سبب منفصل وكان ذاته ممكنا وهو محال لانه تعالى الحق ممنوع لجواز ان يعين تلك الصفة المميزة
لذاته تعالى عن سائر الحقائق اقتضت الاختصاص بذاته تعالى لا ذاته تعالى حتى يلزم الدور او التسلسل
ولا غيره حتى يلزم امكان ذاته تعالى كالفصل فانه لذاته يحقق حصة النوع من الجنس مع تساوي
الحصص في الماهية وكالعلة فانها لذاتها تختص بمعلول معين لا الامر الآخر لانا نقول لا يجوز ذلك
لان تلك الصفة معلولة لذاته تعالى فتكون متأخرة عن تعين العلة فلا تكون مقتضية لتعين العلة لاستحالة
ان يكون المتأخر عن الشيء مقتضيا لذلك الشيء كما في فانه لما كان متأخرا في الوجود عن الفصل لا يقتضي
تعين الفصل وكذا المعلول فانه لما كان متأخرا في الوجود عن الفصل والعلة لا يقتضي تعينهما ولو جاز ذلك
الى لو جاز لم يوجب ذاته صفة تقتضي تلك الصفة لاختصاصه بعض الذوات بصفة يمتنع حصولها في الواقع
لكن اللازم باطل فكذا الملزوم ... وقدماء المتكلمين ذاته تعالى تساوي سائر الذوات في كونه
ذاتا بالدليل الاول اي المعنى بالذات هو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر
الذوات فيكون ذاته تعالى مساويا لسائر الذوات الثاني الوجه الدال على اشتراك الوجود بين الذوات
يدل على اشتراك الذات بين الذوات والا لبطل باعادتها فنقول الذات مشترك بالوجه الاول
انا نجزم بالذات التي علمنا ان له ذاتا ونتردد في كونه جوهرا او عرضا فلو لم يكن الذات مشتركا بينهما
لوجب ان يلزم من التردد في كونه جوهرا او عرضا التردد في كون الذات ذاتا والتالي باطل فالمقدم
مثله الثالث انا نقسم الذات الى الواجب والممكن ومورد التقسيم يجب ان يكون مشتركا الثالث ان
مفهوم مقابل الذات اعني العدم المطلق الذي لا يعلم ولا يخبر عنه واحد فلو لم يتحد مفهوم
الذات لبطل الحصر العقلي وهو ان الشيء اما ان يكون له ذات او لا فعلم بهذين الدليلين ان ذاته تعالى
تساوي سائر الذوات في الذاتية ويخالف سائر الذوات بصفات احدها وجوب الوجود وثانيها
القدرة التامة وثالثها العلم التام وهذا مذهب الاكثرين واما عند ابي هاشم فيخالف سائر
الذوات بالحالة الخامسة التي هي علة للاحوال الاربعة اعني الوجودية والحيية والعالمية والقادرية
وتلك الحالة هي الالهية فنقول في الجواب عن الدليل فلعل مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه
الذي انتم اشتراك الذوات فيه يكون امرا عارضا لما صدق عليه من الذوات والاشتراك في العوارض
يستلزم

لا نسلم لاشتراك الموجودات من ماهية الماهية والجهات حينئذ في الوجوه الدالة على اشتراك

الوجود قال الحكماء انه نفس ذوي المشاركة لوجود ما في مفهوم الوجود ويمتنع وجودانا

سوي على الماهية وعدم الوجوب ليمين اعني الماهية وقد سبق القول فيه في مباحث الوجود والاعيان

الا الاعيان قال الثاني في نفي الجسمية اي اقول البحث الثاني في نفي الجسمية عن الله تعالى ونفي الجهة عنه فنقول انه تعالى

ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا للكرامية والمشبهة اما انه ليس بجسم فظاهر لما ثبت من ان

كل جسم مركب ومحدث ولم يذكر عليه دليلا واما انه ليس في جهة فلوجهين الاول انه تعالى لو كان في

جهة وحيز فاما ان يكون منقسما فيكون الواجب جسما اذ لا نعني بالجسم سوى المتحيز المنقسم وكل جسم مركب

اما من الهيولى والصورة او من جواهر فردة ومحدث ايضا لما سبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا هذا

خلف او لا يكون منقسما فيكون الواجب جزءا لا يتجزى اذ لا نعني بالجزء سوى المتحيز الغير المنقسم وهو محال

بالاتفاق اما عند نفاة الجزء فظاهر واما عند المثبتين فلانه يلزم ان يكون الله تعالى احقر الاشياء الله

تعالى الله عنه علوا كبيرا الثاني انه تعالى لو كان في حيز وجهة لكان مساويا للقدر لما سبق في مباحث تماثل

الابعاد لتقدير بذلك القدر يكون ممكنا محتاجا الى مخصص ومرجح فيكون الواجب في تقديره بذلك

القدر محتاجا الى مخصص ومرجح وهو محال وفيه نظر قال احتج العاملون اي اقول احتج العاملون

بكونه تعالى في جهة وحيز على مطلوبهم بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهين الاول لم يذكر العقل

شاهد بان كل موجودين فرضا لا بد وان يكون احدهما ساريا في الآخر كالطول والعرض العالم به

الساري فيه او يكون مباينا عن الآخر في الجهة كالسماء والارض والله سبحانه وتعالى ليس حالا

للعالم حتى يكون العالم ساريا فيه ولا في العالم حتى يكون ساريا في العالم فيكون مباينا في الجهة

فيكون الواجب في جهة وهو المطلوب الثاني ان الجسم يقتضي الجهة والحيز ضرورة واقتضاؤه لهما ليس

الا لكونه قائما بنفسه والله سبحانه وتعالى شارك الجسم في القيام بنفسه فيكون مشاركا للجسم في اقتضائه

الحيز والجهة فيكون الواجب في جهة وحيز لوجود المقتضي لهما وهو المطلوب واما النقل فآيات

تشعر بالجسمية كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وبكونه في جهة وحيز كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى

وغيرهما من الآيات الدالة على ذلك واجيب عن الدليل الاول العقلي بمنع الحصر اي

لا نسلم ان كل موجودين فرضا ينحصر فيما ذكرتم كيف ولم يقع النزاع الا فيه ودعوى البداهة على ذلك ايضا ممنوعة

لاختلاف العقلاء في ذلك فلو كان كونه تعالى في جهة وحيز بديهيا لما اختلف العقلاء فيه لعدم

تحقق الاختلاف في البديهيات واجيب عن الدليل الثاني منهما انا لا نسلم ان الجسم يقتضي الجهة

والحيز لقيامه بذاته بل الجسم يقتضيهما لخصوصية المخصوصة وهي غير مشتركة فلا يلزم ما ذكرتم واجيب

عن الآيات المذكورة بانها وان دلت على الجسمية والتحيز والجهة لكنها لا تعارض القواطع العقلية التي

لا تقبل التاويل لما عرفت في صدر الكتاب من ان الادلة السمعية لا تعارض العقلية لانها الاصل

واما ان نفوض علمها بتلك الآيات الى الله تعالى كما هو مذهب السلف ولذلك يوجبون الوقف على الله تعالى

في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله اجيب واولوا او نؤولها كما ذكر في المطولات من ان المراد باليد القدرة

وبالاستواء الاستيلاء قال الثالث اي اقول البحث الثالث في نفي اتحاد الله تعالى بغيره ونفي

حلوله في غيره اما الاول اي نفي الاتحاد فلانه تعالى لو اتحد بغيره فان بقيا موجودين فلا يتحد اثنان لا واحدا

وان لم يبقيا موجودين لم يتحد ايضا لانه لو عدم كل منهما ووجد ثالث فظاهر وان عدم احدهما وبقي

الآخر فكذلك لان المعدوم لا يتحد بالموجود وفيه نظر لان المراد بقوله المتحد لم يبق الا اثنين ولو بقيا

موجودين او لا ميزتهما موجودين ام لا فيما ذكر قوله لما يتحد اثنان لا واحد قلنا لانه

وانما يلزم ذلك لو كان يتشخص كل منهما باقيا وهو ممنوع لو اراد تشخص كل منهما باق ام لا

فحينئذ لم يتشخصهما غير باق ولا يلزم من ذلك عدم كل منهما ووجود ثالث وانما يلزم ذلك لو لم يكن

ماهية كل منهما باقية وهذا السؤال من نتائج قريحة والدي اسبغ الله ظلاله علي وقد سمع الكاتبي

وانتيتم في بعض تصانيفه واما الثاني اي نفي الحلول فلان المعقول من الحلول قيام موجود

بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته والحلول بهذا المعنى لا يعقل في الواجب

وحكي القول بالحلول والاتحاد عن النصارى فانهم ذهبوا الى حلول الله تعالى في المسيح واتحاده به

وعن بعض المتصوفة الصافية فانهم ذهبوا الى حلوله في العارفين الواصلين واتحاده بهم فان

ارادوا بالحلول والاتحاد ما ذكرنا بان فساده وان ارادوا غير ذلك فلا بد من افادة تصور

معناه اولا ليمكن التصديق بذلك اثباتا ونفيا قال الرابع اي اقول البحث الرابع في نفي قيام

الحوادث بذاته تعالى اعلم ان صفات الباري تعالى منقسمة الى اضافات لا وجود لها في الاعيان كتعلق

علمه بالمعلومات وتعلق قدرته بالمقدورات وتعلق ارادته بالمرادات وهي متغيرة متبدلة لا

بحيث عنوان امور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة فانها صفات حقيقية لكن يلزمها
اضافة كما عرفت وهي ذكر المصنف نظر لم يتعلق علمه وقدرته وارادته لكونه نسبته وبين
عين لنسبته سبحانه تع بل هي اضافات لازمة لصفاته الحقيقية والاولى لم يقال صفات الله تع
اما اضافات محضة كالاول والاخر واما حقيقية عارية عن الاضافات كالسمع والحيوة واما حقيقية
يلزمها الاضافة كالعلم والقدرة والارادة والتغير في الصفات الاضافية وفي الاضافات اللازمة
للصفات الحقيقية جائز واما الصفات الحقيقية سواء كانت ذوات اضافة ام لا فهي قديمة لا يتغير
ولا يتبدل خلافا للكرامية لنا على عدم جواز التغير فيها وجوه اربعة الاول لو تغير صفاته الحقيقية
يوجب انفعال ذاته لكونه موضوعا للتغير وانفعال ذاته تع ضروري وفيه نظر لانه لم
ان لم يتغير فلا بد من فاعل ننصرف لمنظرفه الثاني ان صفاته الحقيقية ما يصح اتصافه تع به لكونها
صفات له وكل ما يصح اتصافه تع به فهو صفة كمال وفاقا لامتناع اتصافه بالنقيصة وصفاته الحقيقية
صفات كمال فلو خلا ذاته عن تلك الصفات كان ذاته ناقصا وهو ممتنع وفيه نظر لانه انما يلزم النقصان
ذاته لو لم يتصف الذات بصفة كمالية اخرى بدلها وهو ممنوع قال الثالث اي اقول الوجه الثالث
انه لو جاز ان يتبدل صفاته الحقيقية لصح اتصافه بمحدث حروري ولو صح اتصافه بمحدث لصح
اتصافه بذلك المحدث ازلا لانه لو قيل ذاته صفة حادثة لكان ذلك القبول من لوازم ذاته او
منتهيا الى قابلية لازمة لذاته اذ لو كانت من العوارض التي لا ينتهي الى قابلية لازمة افتقرت الى قابلية
اخرى ويتسلسل الكلام الى قابلية تلك القابلية ويلزم التسلسل والقول به باطل فعلم بان تلك القابلية
تكون لازمة لذاته او منتهية الى قابلية لازمة فلا تنفك تلك القابلية عن ذاته فيصح الاتصاف بتلك
الصفة فيكون ازلية وصحة الاتصاف اعني القابلية متوقفة على صحة وجود الصفة لتوقف النسبة على المنسوب
اليه فيكون صحة القابلية نسبة بين القابل والمقبول والنسبة انما يتحقق بعد وجود المنتسبين فيصح
وجود الحادث ازلا وهو ممتنع وهذا الدليل على كل ازلي لا يتصف بالحوادث وينعكس بعكس
النقيض الى قولنا كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازليا فلو كان الله تع متصفا بالحوادث
لم يكن ازليا فلا يتصف بالحوادث وهو المطلوب واعلم انه لا حاجة للمصنف الى هذا
العكس بل انما ينتج كل ازلي لا يتصف بالحوادث فيجعله كبرى لقولنا الله تع ازلي وكل ازلي لا يتصف بالحوادث

ليصح ان الله تع لا يتصف بالحوادث وهو المط قال الوجه الرابع اي اقول هذا هو الوجه الرابع من
الوجوه الدالة على انه تع لا يجوز ان يتصف بالحوادث وذلك لان المقتضي لتلك الصفة اي ذاته لو كان
ذاته تع او شيئا من لوازم ذاته كان مقتضيا لها في وقت دون وقت اخر واذا كان كذلك
لزم ترجيح احد الجائزين على الاخر بغير مرجح وانه محال ولو كان وصفا اخر محدثا فننقل
الكلام الى مقتضى ذلك الوصف ولزم التسلسل ولو كان المقتضي لذلك الوصف شيئا غير ذلك
اعني غير ذاته وغير صفاته لكان الواجب مفتقرا في تلك الصفة الى سبب منفصل وكل واحد من
الاقسام محال فلا يجوز اتصافه تع بالحوادث وهو المط ولقائل ان يقول انه تع لا ينفعل
عن غيره ضرورة فلا يجوز ان يكون المقتضي لتلك الصفة امرا منفصلا ولكن لم لا يجوز ان يقتضي ذاته
صفات متعاقبة كل واحد منها مشروطا بزوال الصفة الاخرى او يكون كل واحدة من تلك الصفات
مختصة بوقت وحال دون صفة اخرى يتعلق ارادته تع بتلك الصفة في ذلك الوقت والحال
ويكون من الصفة خلفا وبدلا عن الصفة الزائلة فيكون الكمال مطردا اي يكون ذاته دائما متصفا
بصفة كمالية من غير افتقار الى سبب منفصل وقوله وامكان الاتصاف بها الى اخره اشارة
الى جواب سوال مقدر وتقرير السوال ان يقال لما كانت الصفة الحادثة مما يصح اتصاف الذات
به فيصح اتصافه في الازل والتالي باطل لعدم مثله والجواب ان امكان اتصاف الذات بتلك
الصفة لما توقف على امكانها وامكانها مشروط بانقضاء الصفة التي قبلها او بوقت معين حال
معين لم يكن الاتصاف قبل امكان تلك الصفة فلا يصح اتصافه قبل ذلك الوقت فضلا عن
الازل فلا يلزم ما ذكرتم قال احتج اي اقول احتج القائلون بجواز اتصاف ذاته تع
بالحوادث على مطلوبهم بوجهين الاول انه تع في الازل لم يكن فاعلا لوجود العالم لان العالم
حادث كما مر فلا يكون موجودا ازلا واذا لم يكن موجودا لم يكن ذاته تع فاعلا له لان وجود الفاعل
بالصفة الفاعلية بدون الفعل محال ثم صار فاعلا له فالفاعلية صفة له حادثة فيكون ذاته متصفا
بالصفة الحادثة وهو المطلوب الثاني ان صفات الله تع العدمية يصح قيامها بذاته تع وقائلوا تلك
الصفة ليست الا لكون تلك الصفات صفات وهذا جار في العام بالذات المتصفة بها وليس للقدم
في تلك الصفة ماثر لصحة الاتصاف لو وجودي لانه نقيض اللاصحة العدمية والقدم لكونه عبارة عن نفي

الاولية او عدمي والامور العدمية لا يصح ان تكون جزءا من المقتضي للامور الوجودية والصفات الحادثة مشاركة للصفات القديمة في كونها صفات ومعان فتكون مشاركة لها في المقتضي لصحة اتصاف الذات بها فيصح قيامها بذاته تع وهو المط واجيب عن الوجه الاول بان التغير انما وقع في الاضافة والتعلق لا في نفس تلك الصفة لان كونه فاعلا للعالم اضافة وتعلق عرض لقدرته تعالى لم يكن حاصلا قبل وعن الوجه الثاني بان المصحح لقيام تلك الصفات القديمة هي ذواتها المخصوصة بها وهي ليست مشتركة بينها وبين الصفات الحادثة ولعل المصنف لذلك لم يذكرهما ثم ان كان امرا عدميا شرطا في صحة القيام بذاته تع او الحدوث مانع من القيام فلا يلزم ما ذكره ثم **قال** الخامس اي **اقول** البحث الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه تع اجمع العقلاء على انه سبحانه وتع غير موصوف بشي من الالوان والطعوم والروايح وغير متلذذ باللذات الحسية فان هذه الامور المذكورة تابعة للمزاج والمزاج لا يعقل الا في الجسم واما اللذة العقلية فجوزها الحكماء وقالوا انه تصور نفسه بكماله فيلتذ به ولا شك انه تع اعظم الكمالات فلا يبعد من ان يلتذ به **قال** الفصل الثالث اي **اقول** الفصل الثالث في التوحيد احتج الحكماء على انه واحد بان وجوب الوجود نفس ذاته لانه لو زاد لكان ممكنا لاحتياجه الى الذات ويلزم من امكان الوجوب امكان الواجب كما عرفت فلو شاركه في الوجوب غيره امتاز الواجب عن ذلك الغير بالتعيين لان المشتركين في تمام الماهية لا يمتازان الا بالعوارض فيلزم تركب الواجب من الوجوب والتعيين وانه مح واعلم ان هذا الدليل اخترعه المصنف لكن الاعتبار بالتعيين لا يوجب التركب في نفس الماهية واحتج المتكلمون على توحيد الواجب بحسن الالوهية انا لو فرضنا الكثير لا نسبت الممكنات بالنسبة اليهما اي يكون كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات لان صفة القادرية لما ثبت في حق كل واحد منهما من لوازم الذات ولا نسبة بتلك القادرية الى جميع الممكنات على السوية فيكون كل واحد منهما مؤثرا في جميع الممكنات وحينئذ لا يوجد شي من الممكنات لانه لو وجد شي منها فالمؤثر اما ان يكون المؤثر فيه احدهما دون الاخر او كل واحد منهما والاول باطل لان ذلك الممكن لما تساوت نسبته اليهما فوقوعه باحدهما دون الاخر باطل لاستحالة الترجيح من غير مرجح والثاني ايضا باطل لامتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد واعلم ان هذه الحجة تدل على امتناع الكثير اي اكثر من قادرين على جميع الممكنات

لا على امتناع الكثير مطلقا مثل ما لو فرضنا التمانع فان اراد احدهما حركة جسم فان امكن للاخر ارادة سكونه فلنفرض ذلك وح اما ان يحصل مراد كل واحد منهما فيلزم اجتماع الامرين مراديهما فيلزم اجتماع النقيضين او لا يحصل مراد كل واحد منهما فيلزم ارتفاع النقيضين وكلاهما مح ولو حصل مراد احدهما وحده يلزم عجز الاخر الذي لم يحصل مراده وهو ايضا باطل وان لم يمكن للاخر ارادة سكونه فيكون المانع من ارادة السكون ارادة الاخر فيلزم عجزه اذ القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك كما عرفت والعاجز لا يكون الها فان قيل لم لا يجوز ان يتفقا على ارادة احدهما لا مانع من ارادة الاخر بل لكون كلا منهما مريدا للاصلح والاصلح لا يكون الا طرفا واحدا قلنا كون الفعل اصلح في نفسه مبني على القول بالحسن والقبح العقليين وهو باطل لما سيجي ومثل هذه الحجة تسمى دليل التمانع واعلم ان هذا الدليل انما يدل على نفي الكثير القادرين فاعلم فالتواحد فلا يدل على نفي الكثير مطلقا بخلاف دليل الحكماء فانه اعم فاذا عرفتها فلا يبعد التمسك في التوحيد بالدلائل النقلية لقوله تع واعلم انما اله واحد فاعلم انه لا اله الا هو ونحو ذلك مما يدل على وحدانيته تع لان صحة هذه الادلة ليست موقوفة على التوحيد لانها موقوفة على صدق الرسول وصدق الرسول موقوف على دلالة المعجزة على صدقه لا على التوحيد فلا يفضي الى الدور **قال** الباب الثالث في صفاته الخ **اقول** الباب الثالث في صفات الله تع اعني الصفات الثبوتية وفي هذا الباب فصلان لان الصفات اما ان يتوقف عليها افعاله او لا وهو قسمان فافرد لكل من القسمين فصلا الفصل الاول في الصفات التي يتوقف عليها افعاله وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في القدرة اتفق المتكلمون على انه تع قادر وفاعل بالاختيار على معنى انه ان شاء فعل وان شاء ترك بحسب الدواعي المختلفة لانه تع لو كان موجبا بالذات فان لم يتوقف تاثيره في العالم على شرط حادث لزم قدم العالم لانه ح اما ان لا يتوقف على شرط اصلا وهو ظاهر والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة او يتوقف على شرط قديم العالم تع لما بيناه وان توقف تاثيره في العالم على شرط حادث فاما ان يتوقف على وجود ذلك الشرط الحادث او على ارتفاعه وعدمه فان توقف على وجوده كان الكلام في حدوث الشرط كالكلام في حدوث العالم فيلزم ان يكون مسبوقا بوجود شرط اخر حادث وهذا القول في حدوث الشرط فيلزم اجتماع

حوادث متسلسلة لا الى اول لا امتناع كل شرط لا شرط آخر معاذن الى غير النهاية وهو حق ولن يتوقف
على ارتفاع وجود ذلك الشرط ايضا يكون موقوفا على عدم حادث اخر قبله هكذا الى غير النهاية فلم قلتم ان القول
بحوادث متعاقبة لا اول لها وهو التصاعد لان جملة ما حدث من الحوادث الى زمان الطوفان فاذا
انطبق ما مضى من الحوادث الى يومنا هذا فان لم يكن في المجموع الثاني حادث لا مقابل بازائه في
المجموع الاول شيء من الحوادث لتساوي الزائد الناقص ضرورة وانه محال وان كان في المجموع الثاني
حادث ليس بازائه في المجموع الاول حادث انقطع المجموع الاول ضرورة والمجموع الثاني انما زاد
على المجموع الاول بعدد متناه وهو الحوادث التي وحدث من زمان الطوفان الى يومنا هذا فيكون
المجموع الثاني ايضا متناهيا لان الزائد على المتناهي بعدد متناه متناه وقد فرض غير متناه هذا خلف
اورد قيل على هذا الدليل لا نسلم ان المؤثر في العالم لو كان موجبا ولم يتوقف تاثيره على شرط حادث
يلزم قدم العالم وانما يلزم ذلك ان لو امكن وجود العالم ازلا بل نقول يمتنع العالم لامتناع وجود
ازله لما بينا وذلك لان صحة وجود الاثر لا يعرف وجود المؤثر فكذا يعترف امكان الاثر
فلذلك يخلو العالم عنه ازله قلنا في الحوادث عندكم انما امتنع وجود العالم في الازل بانه
لا يجوز ان يكون متحركا اما اذا كان ساكنا فيجوز ان يوجد ازله وجود العالم ساكنا في الازل
من الموجب لم يكن ممتنعا ولعل هذا الجواب مبني على ما ذكر في ابطال كون العالم ساكنا ازلا سلمنا
كون العالم محالا في الازل لكن لم لا يجوز ان يكون من الممكن ان يتقدم وجوده على ما وجد بمقدار يوم وح
لا يصير بذلك ازليا فكان يجب ان يوجد قبل ان وجد لان العلة تامة والمانع وهو الازلية
منتفية والثاني ظاهر الفساد وحمل عليه سلمنا بطلان القسمين الاولين اعني قدم العالم
وامتناع الحوادث الغير المتناهية في الوجود لكن لا نسلم استحالة القسم الثالث اعني الحوادث
لا الى اول والبرهان المذكور موقوف على وجود احاد الجملتين اذ الزيادة والنقصان
انما يوصف بهما الموجودات لا المعدومات لكن احاد الجملتين غير موجودين فلا يوصفان
بالزيادة والنقصان ونقض هذا الكلام بالزمان فاذا الاقران غير مجتمعة في الوجود
مع انه يصح الصفة بها اذ يصح ان يقال ان زمان الدورة التامة للفلك زائد على زمان
الدورة التامة للقمر وزمان الدور للقمر ناقص عن زمان الدورة التامة للشمس فيلزم

علمه

علمه سلمنا ان المؤثر في العالم قادر لكن لا نسلم انه واجب لم لا يجوز ان يكون موجد العالم وسيطا مختارا
قديما اوجد العالم بما سماه الاجساد واوجده الواجب على سبيل الايجاب قلنا في الحوادث عنه بان
ما ذكرتم من الوسيط باطل لانه ح يكون ما سوى الواجد الواجب فكل ما سوى الواحد الواجب ممكن
لما مر في برهان التوحيد وكل ممكن مفتقر الى مؤثر لما مر وكل مفتقر الى مؤثر محدث لان تاثير المؤثر
بالاثر لا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فبقي ان يكون ذلك التاثير اما حال العدم
او حال الحدوث وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر اعني ذلك الوسيط وهو ظاهر ولما كان
ذلك الوسيط حادثا لم يكن معلولا للموجب لان معلول الموجب قديم لما مر في بحث القدم
فيكون معلولا للقادر فيكون الواجب قادرا وهو المطلوب وفيه نظر يعرف بالتامل
واحتج المخالف بوجوه اولها واحتج المخالف للمعلول بكونه تع قادرا بوجوه اربعة الاول ان المؤثر
في العالم ان استجمع جميع الشرائط المعتبرة في مؤثريته ايجابا كان او سلبا وجب الاثر
لانه لو لم يجب الاثر كان ترك عند حصول تلك الشرائط ولا شك انه يجوز منه الفعل ايضا
وكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وانه مح وان لم يستجمع جميع الشرائط امتنع صدور
الفعل لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط واجيب عن الاول بان المؤثر المستجمع لجميع
الجهات المؤثرية لم لا يجوز ان يكون مصدرا للفعل تارة وللترك اخرى قوله لو كان كذلك يلزم
الترجيح بلا مرجح قلنا لا نم استحالة ذلك من القادر فان القادر هو الذي يرجح احد مقدوريه
المتساويين على الآخر لا لمرجح كما ان الجائع يختار احد الرغيفين المتماثلين بالنسبة اليه
من كل الوجوه بلا مرجح والهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين بالنسبة اليه بلا مرجح
وقوله وليس ذلك الا قولا بينها اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان يقال
لو جاز الترجيح من غير مرجح لجاز حدوث حادث بلا سبب اصلا لان ذلك ايضا ترجيح لذلك
والجواب عنه ان يقال ليس الترجيح الصادر من القادر بلا مرجح كحدوث حادث بلا سبب
اصلا حتى يعكس عليه فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما لانا نحكم بامتناع حدوث حادث
بلا سبب اصلا بخلاف صدور الترجيح عن القادر لاحد المتساويين على الآخر لا لمرجح
فان بديهة العقل لا تحكم بامتناع ذلك كما وقد بينا وقوعه والحق في ذلك استناد الترجيح الى القادر

مرجح فليس ذلك بترجيح بلا مرجح وبالجملة فان المؤثر استجمع شرائط المؤثرية حتى لا يمتنع عنه
الفعل ووجود الفعل موقوف على تعلق الارادة حتى لا يلزم الترجيح بلا مرجح والوجه في ذلك
انه تعالى لما اراد ثم استجماع الشرائط لم يكن المؤثر القادر قادرا في ذاتيه الارادة اعني الداعية
التي ترجح احد مقدوريه على الآخر فيحصل ان يتخلف عنه الفعل وهذا لا ينافي كونه قادرا لما عرفت من
فان امكان الفعل والترك منه حاصل باعتبار العقل ووجوب احدهما واقع بسبب الارادة فلا
منافاة ولئن لم تكن الارادة ماخوذة معه فيجوز ان يحوز منه الفعل تارة والترك اخرى من غير ان لا يلزم
ترجيح بلا مرجح اذ المرجح لوقوع احدهما ارادته المتعلقة به قال الثاني اي اقول الوجه الثاني الوجوه
التي تمسك به المخالف للعقول بكونه تعالى قادرا ان يقال ان المؤثر لو كان قادرا وجب ان لا يثبت
مقدور لان مقدور القادر لا بد وان يتميز عن غيره لان اقتدار القادر عليه بسببه دون غيره
القادر متوقف على تميز المقدور في نفسه عن غيره لان المنسوب اليه ما لم يتميز عن غيره استحال
اختصاصه بتلك النسبة دون غيره وتميز المقدور متوقف على ثبوته لان كل متميز ثابت فاذن
تعلق قدرة القادر بالمقدور متوقف على ثبوت المقدور في نفسه فلو كان ثبوت المقدور
لاجل تعلق القدرة به يلزم الدور ونوقض هذا الدليل اولا بالايجاب اي لو صح ما ذكرتم
يلزم ان لا يكون المؤثر موجبا ايضا لان ايجاب الفعل منه يتوقف على تميز الفعل في نفسه لكونه
نسبة بين الفعل والموجب فيتوقف على ثبوته فلو كان ثبوت الفعل لاجل ايجابه يلزم الدور وثانيا
يلزم ان لا يؤثر شيء في شيء اصلا ثم اجيب ثانيا بان التميز في علم القادر لا في الخارج
اي سلمنا عدم تمشي الدليل في الايجاب لكن لا نسلم الكبرى وهو ان تميز المقدور يتوقف على ثبوته
في الخارج بل يتوقف على ثبوته في علم القادر وح لا يلزم الدور قال الثالث اي اقول هو ان مقدور
القادر الوجه الثالث هو ان مقدور القادر لا يخ من وجود وعدم والحاصل له الوجود
حال حصول الوجود واجب والحاصل له اي الحاصل له العدم حال حصول العدم له
ممتنع والوجوب والامتناع ينافيان القدرة فلا يكون مقدورا القادر في الحالين واجيب
بان الممكن والا قدرة على المقدور في الحال ليس بالنسبة الى وجوده في الحال حتى يمتنع بل الممكنة
حاصلة في الحال من الوجود في الاستقبال وليس ذلك ممتنعا وحينئذ اذا دنا ان يكون هذا

الوجه

الوجوب حلية الوجوب قلنا انا نختار ان المقدور معدوم قوله والمعدوم حال العدم ممتنع قلنا
ان اردتم انه يكون ممتنعا اتصافه في الحال فمسلم لكن لا ينافي ذلك تمكن القادر من ايجاده في
الاستقبال وان اردتم امتناعه في الاستقبال فممنوع او تعالى في الجواب عن هذا الوجه
الممكنة حاصلة في هذا الوجه الحال بالنظر الى ذات المقدور مع عدم الالتفات الى ما هو عليه من وجود
وعدم وتوجيهه ان يقال انا نختار ان المقدور معدوم قوله والمعدوم حال العدم ممتنع قلنا
ان اردتم انه يكون ممتنعا ان ذاته من حيث هي من غير التفات الى ما هو عليه ممتنع فممنوع وان اردتم
ان ذاته مع قيد العدم ممتنع فمسلم ولكن ذلك لا ينافي امكانه في ذاته في نفسه وكونه مقدورا عليه و
التحقيق فيه ان القادر له ان يوجد ذلك المقدور لا ان يوجده مع قيد العدم حتى يكون محالا قال
الرابع اي اقول الوجه الرابع هو انكم فسرتم القادر بانه الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وذلك انما
يتحقق لو كان الترك فعلا مقدورا وليس كذلك لان الترك نفي محض اذ لا فرق بين قولنا لم يكن
مؤثرا وبين قولنا اثر في انه اثر عدميا وعدم مستمر لان قولنا ما اوجد معناه انه بقي على العدم
الاصلي واذا كان العدم الحال غير ما كان لم يكن مقدورا لان تحصيل الحاصل محال واذا كان نفيا
محضا لا يكون فعلا واجيب بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح ان لا يفعل اي
يمكن عنه لا ان يفعل الترك الذي هو امر عدمي فلا يلزم ما ذكرتم قال فرع اي اقول هذا فرع على كونه
تعالى قادرا وهو انه تعالى قادر على جميع الممكنات اذ الموجب للقدرة هو ذاته تعالى ونسبة ذاته الى جميع
الممكنات على السواء اذ لو لم يكن على السواء لكان لذاته اختصاص ببعض المقدورات دون بعض
فيحتاج ذاته في ذلك الى المخصص وانه تعالى والمصحح للمقدورية هو الامكان اذ الوجوب والامتناع يمنعان
المقدورية والامكان مشترك بين جميع الممكنات فيكون انه تعالى قادرا على جميعها وهو
المطلوب وفيه نظر لانا لا نسلم ان نسبة ذاته الى جميع الممكنات على السواء لم لا يجوز ان يقتضي ذاته تعالى
تعلق قدرته ببعض الممكنات دون بعض سلمناه لكن لا نسلم ان المقدورية صفة ثبوتية حتى يحتاج
الى مصحح سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون الامكان لكل ماهية مغايرا بالحقيقة لامكان ماهية اخرى ولا يكون
جميع الممكنات مشتركة في مصحح المقدورية وقالت الفلاسفة انه تعالى واحد لا يصدر عنه الا الواحد
فلا يكون مصدرا لجميع الممكنات وقد سبق القول عليه في بحث العلة والمعلولات وقال [illegible]

وهو هذا العالم الذي تحت فلك القمر والمؤثر في الحوادث هو الافلاك والكواكب وما ذكرتم من انا نشاهد
من تغيرات الاحوال مرتبطة بتغيرات اوضاع الكواكب كحال الليل والنهار والفصول وغيرها واجيب
بان ما ذكرتم من ترتب تغيرات الاحوال على تغيرات اوضاع الكواكب هو الدوران والدوران لا يفيد
القطع بعلية المدار للدائر لتخلف العلية عن الدوران في المتضايفين فان احدهما يترتب على الاخر
مع انه ليس احدهما علة للاخر وتخلفها عنه ايضا في جزء العلة وشرط العلة ولازم العلة فان المعلول
يترتب على جزء العلة وشرطها ولازمها وجودا وعدما مع انا نقطع بان جزء العلة وشرطها ولازمها
ليس علة للمعلول وفيه نظر فان من شرط دلالة الدوران على العلية ان لا يقطع بعدم العلية وبالتخلف
وما ذكرتم من صور النقوض فان جميعها مما يقطع بعدم العلية فيها والعلة الاخرى مما يقطع فيها بالتخلف
ايضا وقالت الثنوية انه لا يقدر على الشر اذ لو كان موجدا للشر لكان شريرا وهو باطل والا
يلزم ان يكون الفاعل الواحد خيرا وشريرا وهو ممتنع واجيب عنه بانا نلتزم كونه موجدا للشر والمعنى
موجد فعله وفاعل موجد له والشرير وقال النظام انه لا يقدر على القبيح لانه يدل على الجهل او الحاجة لانه
لو صدر منه فاما ان لم يعلم قبح ذلك الفعل يلزم الجهل وان علم فمحتاج اليه اذ الاقدام على القبيح مع غرض
غرض لا يليق بالحكيم لكنه تعالى منزه عن الجهل والحاجة فامتنع صدور القبيح عنه فلا يكون مقدورا
له لان من شرط المقدور امكان وجوده منه وصدوره منه واجيب بالمنع فان المالك يفعل
ما يشاء وان سلم ان القبيح لا يصدر عنه لكن المانع من الصدور حاصل لا على جميع انه لا يكون له
داعية الى الفعل القبيح لما ذكرتم لا لانه لا يقدر عليه على انه لو حصل له داعية الى الفعل لزال الداعي الى
الترك لا يمكن من الفعل وقال البلخي انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد لان فعل العبد اما طاعة
او سفه اي معصية او عبث اي فعل لا غاية له كالملعب بالحجر وكل ذلك على الله تعالى محال واجيب
بان هذه الامور المذكورة اعتبارات عارضة لنفس الفعل من حيث صدوره من العبد وبالنسبة
اليه وذات الفعل حركة او سكون واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الله تعالى قادرا على مثل
ذلك الفعل وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم انه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد لان
المقدور من شانه ان يوجد عند توفر دواعي القادر عليه وان يبقى على العدم عند توفر صارفه فلو
كان مقدور العبد مقدورا لله تعالى فلو اراده الله تعالى وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي ولا وقوعه لتحقق

الصارف وانما يلزم لو كان مقدور العبد لا يقع اذا لم يتعلق به ارادة العبد وهو ممنوع اذ ان العبد مستقل
ما كان وارادة الله تعالى لم يتعلق بانه ليس كذلك قال الثاني في انه تعالى عالم ويدل عليه وجوه اربعة الوجه الاول انه تعالى فاعل مختار لما مر والفاعل المختار هو الذي يقصد ايجاد
ما يوجد فلو لم يكن معلوما له امتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم واذا كان معلوما له
يكون هو تعالى عالما فيكون عالما وهو المطلوب الوجه الثاني انه تعالى حكيم مبدع ونعني بالحكيم من يكون افعاله
متقنة ذات ترتيب واحكام لان من تأمل احوال المخلوقات وتفكر في تشريح الاعضاء و
منافعها وهيئة الافلاك والكواكب وحركاتها علم بالضرورة حكمة مبدعها وكل مبدع حكيم عليم لانا
نعلم ضرورة ان جميع ذلك لا يصدر عمن لا علم له به وقوله وما نرى من العجايب الى آخره اشارة
الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لو دل كون الفعل متقنا على علم فاعله لوجب
ان يكون النحل عالمة بافعالها لان فعل النحل متقن محكم غاية الاحكام وهو بناء البيوت المسدسة
مع كونها من الحكم التي لا يعرفها الا المهندس مع انا نقطع بانه لا علم لها بشيء منها والجواب
عنه بان ما نرى من عجايب افعال الحيوانات فهو من اقتدار الله تعالى وانما يدل ذلك الا فعال
والتابعة لتلك الحيوانات بان خلق العلم بتلك الافعال فيها ويؤيده ما ورد في الكتاب الالهي حيث
قال واوحى ربك الى النحل الآية واوحينا الى النحل الآية الوجه الثالث انه تعالى عالم
لان ذاته مجردة عن المادة وما يتعلق بها حاضرة لذاته فيكون الله تعالى عالما بذاته
لان العلم عبارة عن حضور ماهية مجردة ملوثة بالمجرد مبدا لجميع الموجودات فيكون الله تعالى عالما
بجميع الموجودات لما مر من انه تعالى قادر على جميع المقدورات وواحد فيكون الله تعالى عالما بمبدا جميع
الموجودات والعالم بالمبدا عالم بذوي المبدا لان من علم ذاته علم كونه مبدا لغيره لانه من تتمة
العلم بذاته واذا علم كونه مبدا لغيره علم الغير لان العالم بكونه مبدا للغير يستلزم العلم بالغير واذا ثبت
ذلك فيكون الله تعالى عالما بجميع الموجودات وهو المطلوب وفيه نظر لان العلم عندكم ليس عبارة
عن حضور ماهية مجردة عند مجردة حضور تلك في العاقل ولا يستلزم ان يعلم ذاته لاستحالة حلول
الشيء في نفسه سلمناه لكن لا نم ان العالم بالمبدا عالم بذوي المبدا وما ذكر يتوقف بيانه وتوقف
علم ذاته علم كونه مبدا لغيره ممنوع قال الرابع اي الوجه الرابع هو انه تعالى عالم بذاته وبغيره

من الحوادث لانه يوجد من الماديات وما يتعلق بها ويسقط وكل مجرد يجب ان يعقل ذاته وسائر
الحوادث لان كل مجرد يصح ان يعقل وحده وكل ما يصح ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع غيره
فكل مجرد يمكن ان يعقل مع غيره فيكون حقيقة المجرد مقارنة لذلك الغير اذ التعقل يستدعي حضور
ماهية المعقول في العاقل واذا صح معقوليته مع الغير يكون ماهيته وماهية الغير حاصلين في العاقل
ولا نعني بالمقارنة سوى ذلك وصحة هذه المقارنة اعني مقارنة المجرد للمعقول غير مشروطة بكون حقيقة
المجرد في العقل بل تلك المقارنة في الخارج ايضا لان صحة هذه المقارنة لو كان مشروطة بكون حقيقة المجرد في
العقل يلزم اشتراط الشيء بنفسه لان كونها في العقل عبارة عن مقارنتها للعقل والشيء لا يكون شرطا لنفسه
واذا لم يكن صحة هذه المقارنة مشروطة بكونها في العقل جاز ان يكون في الخارج هذه المقارنة فيصح على ذلك
المعقول ان يقترن ماهيته الموجودة في الخارج بالماهيات المعقولة ولا معنى للتعقل الا اقتران
الماهيات المعقولة بالماهية الموجودة في الخارج فيصح عليه ان يعقل غيره من الماهيات المعقولة
وكل من يعقل غيره امكنه ان يعقل كونه ذاته عاقلا لذلك الغير وذلك يستلزم كونه عاقلا لذاته لاندراج
تعقل الذات في تعقل كون ذاته عاقلا للغير فكل مجرد يصح ان يعقل ذاته وغيره وكل ما يصح للمجرد
وجب حصوله له بالفعل اذ القوة من لواحق المادة لاستحالة حق الله تعالى ماله ولصف الوجود من
جميع جهاته فلا يكون له جهة بالقوة فاذن ثبت ان كل مجرد عاقل لذاته ولغيره من الحوادث وهو المطلوب
وفيه نظر لانا لا نسلم ان كل مجرد يصح ان يعقل وحده بل ربما يكون بعض المجردات منزها عن ان يعقل
سلمناه لكن لم قلتم ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح
ان يعقل شيء آخر مع تعقله ولئن سلمناه لكن لم قلتم ان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون معقولا
مع سائر ما عداه حتى يتفرع عليه ان كل مجرد يصح ان يعقل كل الاشياء سلمناه لكن لا نسلم ان صحة
هذه المقارنة ليست مشروطة بكونها في العقل قوله لان كونها في العقل عبارة عن مقارنتها للعقل
فلو كانت مشروطة به يلزم اشتراط الشيء بنفسه قلنا لا نسلم وذلك لجواز مقارنة احد المعقولين للآخر
في العقل غير مقارنة احدهما للعقل والاولى مشروطة بالثانية ولا يلزم اشتراط الشيء بنفسه سلمناه لكن
لا نسلم ان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله له ولم لا يجوز ان القوة من لواحق المادة لا بد له من دليل وهذان
الوجهان الاخيران اعني الثالث والرابع معتمد الحكماء في هذا المطلوب وفيهما نظر كما عرفت قال احتج اه

اقول احتج المخالف بكونه تعالى عالما بوجوه ثلثة الوجه الاول انه تعالى لا يعقل شيئا لانه لو عقل شيئا لعقل
ذاته لانا ذاته يعقل انه عاقل لذلك الشيء لما ذكرتم وحينئذ يكون عاقلا لذاته ايضا لما ذكرتم لكن
تعقل ذاته لذاته محال لان التعقل ان كان عبارة عن نسبة بين العاقل والمعقول يستحيل ان يعقل
الشيء ذاته لاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه لان النسبة بين الشيئين يقتضي مغايرة المنسوب و
المنسوب اليه وان كان عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فكذلك لاستحالة حصول الشيء
في نفسه وهو ضعيف اذ لا يمنع الوجه تصور الانسان نفسه اي لو صح ما ذكرتم من استحالة تعقل
الشيء نفسه لاستحال تصور الانسان نفسه لكنه غير مستحيل فيبطل ما ذكرتم من استحالة التي لم
بان علمه تعالى بنفسه صفة قائمة بذاته متعلقة بذاته تعلقا خاصا وذلك يقتضي تغاير علمه وذاته وله
لما كان الشيء نفسه لكنه غير مستحيل وفيه نظر الوجه الثاني انه تعالى لو كان عالما فعلمه لا يكون عين ذاته لما
سيذكر في النوع الثاني من صفة قائمة بذاته لازمة لذاته فيكون ذاته تعالى قابلا وفاعلا لشيء واحد
وهو محال وقد سبق الكلام عليه في بحث العلل والمعلولات الوجه الثالث انه تعالى ليس بعالم
لان العلم اما ان يكون صفة كمال او لم يكن فان كان صفة كمال لكان الموصوف به ناقصا لذاته مستكملا
بغيره اعني بصفة العلم وانه محال وان لم يكن صفة كمال بل صفة نقصان وجب تنزيهه تعالى
عنه اجماعا على انه يستحيل ان يتصف بصفة النقص واجيب بانه صفة كمال ولا يلزم
منه كون الموصوف به ناقصا لذاته لان الكمال من الصفة انما هو لكونها صفة مقتضى لذاته لا لان
ذاته تكمل لاتصافه بهذه الصفة وهذا اولى لظهوره عنه اللطافة قال فرعان الاول هذا نص
فرعان على القول بكونه تعالى عالما الفرع الاول انه تعالى عالم بجميع المعلومات كلها اي انه عالم
بالكليات على الوجه الكلي وعالم بالجزئيات على الوجه الجزئي لان الموجب لعالميته فانه ذاته
ذاته اما جميع المعلومات على السواء او لم يكن على السواء لكان لذاته تعالى اختصاص ببعض المعلومات
دون بعض فيحتاج ذاته في ذلك الى مخصص وانه محال واذا كان نسبة ذاته الى جميع المعلومات
على السواء فاذا وجب ذاته كونه عالما ببعض المعلومات كما مر وجب في البعض الآخر
من المعلومات كونه عالما به والا لم يكن نسبة ذاته الى جميع المعلومات على السواء وهذا هو النظر
الاول المذكور في كونه تعالى قادرا على المقدورات وفيه انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي مثلا

فهذا ان نعقل كسوفا جزئيا بعض المنجم عند كونه في اول الحمل ثم ربما وقع هذا الكسوف ولم يكن
عند العاقل له احاطة بانه وقع ام لا ولكن نعقل ذلك ثابتا هذا الكسوف ومعه وبعده وهذا
قول الفلاسفة وعللوه كما بانه تعالى لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي المتغير الزماني لكان لو علم وجود
زيد الآن في الدار فعند تغير المعلوم بان يخرج منها ان بقي علمه بوجود زيد في الدار لزم الجهل وان
لم يبق ذلك العلم بل زال وحصل العلم بخروجه منها لزم التغير في صفاته وكلاهما محال عليه تعالى قلنا
في الجواب عنه ان اردتم تغير العلم عند تغير المعلوم تغير الصفة حقيقة بل الصفة قائمة بالحقيقة قوله
يلزم الجهل قلنا لا نم وانما يلزم ان لو بقي تعلقها واضافتها بذلك المعلوم الاول وان اردتم به تغير
الاضافة بالمعلوم الاول والتعلق به فهذا الذي يلزم من قوله يلزم التغير في صفاته قلنا لا نم
وانما يلزم لو لم تصحه بالمعنى الحاصل انه عند تغير المعلوم تغير اضافة العلم الى المعلوم والتعلق
لا تغير العلم فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته وقيل الوجه لا تعلم ما لا يتناهى لوجهين الاول
ما لا يتناهى ليس بمتميز عن غيره لان كل ما هو متميز عن غيره فهو خارج عنه فلا يكون غير متناه
والمعلوم يتميز عن غيره فما لا يتناهى ليس بمعلوم له وهو المطلوب الثاني ان ما لا يتناهى لو كان معلوما
له والعلم بما لا يتناهى يستلزم علوما لا نهاية لها لان العلم بكل معلوم مغاير للعلم بمعلوم
آخر فلان له علوم لا نهاية لها فيكون في ذاته موجودات لا نهاية لها وانه محال قلنا في الجواب
عن الاول ان المعلوم كل واحد من الامور الغير المتناهية وكل واحد منها متميز ومعلوم وحينئذ
لم يتعالى ان اردتم بقولكم ما لا يتناهى غير متميز ان كل واحد من الآحاد غير متميز فممنوع
وان اردتم ان ما لا يتناهى من حيث كونه ما لا يتناهى غير معلوم لا انه كل واحد من افراد الغير
المتناهية غير معلوم فلا يلزم منه شيء وعن الثاني ان العلم القائم بذاته صفة واحدة واللانهاية
في التعلق والمتعلق اي العلم من حيث انه علم صفة واحدة قائمة بذاته ثم عرض لها تعلقات
غير متناهية اي متعلقات غير متناهية وهذا ليس بمحال انما المحال تتابع العدد قال الكاتبي
اقول النوع الثاني انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وعالم غير متحد بذاته خلافا
لنا انه قائم ومعنا انه لو علمه عبارة عن صور المعلومات المجردة بذاته حتى يلزم الكثرة
في ذاته وكذا قدرته اي انه تعالى قادر بقدرة مغايرة لذاته وهذه ايضا خلاف المعتزلة والحكماء لنا

لنا على انه عالم وقادر بقدرة انه تعالى قادر بقدرة وعالم بعلم زائد على ذاته وجهان الاول لو كان العلم نفس الذات
لما كان قولنا بالعرف لبرهوا لنا ذاته ومعرفتنا لنا ذاته عالم قادر ان الاول غير مفيد لكونه حملا غير
نافع والثاني مفيد فلو كان العلم والقدرة عين ذاته لم يكن بينهما فرق وهذا الوجه ضعيف فان
ذلك يوجب نفي الاعتبار لاتحاد مفهوم الحمل الوجه الثاني ان العلم اضافة مخصوصة بين العالم
والمعلوم وهو الذي سماه ابو علي الجبائي وابو هاشم الجبائي عالمية واما صفة تقتضي تلك الاضافة
وهي مذهب اكثر الاشاعرة واما عبارة عن صور المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب
جمهور الحكماء وايا ما كان يكون العلم غير ذاته تعالى وهو ظاهر قوله وفساد الاتحاد سبق ذكره اشارة
الى جواب سؤال مقدر تقرير السؤال انه تعالى ليس العلم غير متحد بما ذكرتم لجواز حمله
تعالى بصور ما ذهب اليه المشاؤون من اتحاد تلك الصور بذاته فحينئذ لا يلزم تغاير العلم لذاته والجواب
عنه تقرير فساد الاتحاد قد سبق ذكره قال الصحيح اقول الصحيح في الجواب الحق ان تكون تعالى عالما وقادرا
بعلم وقدرة زائدة على ذاته بوجوه الاول انه لا يجوز ان يقوم بذاته صفة اذ لو قامت بذاته
صفة لكان ذاته متصفا بتلك الصفة لان صفته تلك الصفة في تكون ممكنة لا تتجاوز الى الاتحاد
وواجبة بالذات لا بمتنع ان تكون صفته معلولة لمنفصل واذا كان ذاته متصفا بتلك الصفة وكان
انه فاعل لها لانه اضافة بها فيكون ذاته قابلا وفاعلا معا لتلك الصفة وهو محال بانه لا يجوز
قيام صفة بذاته تعالى واذا كان كذلك فلا يكون العلم والقدرة صفتين زائدتين على ذاته فاستثني
منه وهو المطلوب قلنا قد سبق جوابه في بحث العلل والمعلولات الوجه الثاني هو انه لا يجوز
ان يقوم بذاته تعالى صفة وحاصل تقرير هذا الوجه انه لو قام بذاته تعالى صفة فان كانت تلك الصفة
قديمة لزم المحال لان احدهما كثرة القدماء والقول بكثرة القدماء كفر بالاجماع الا ترى انه تعالى
كفر النصارى بتثليثهم حيث قال لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وتثليثهم هو
اثباتهم لثلاثة الاقانيم الثلاثة اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة اعني العلم
واقنوم روح القدس وهو الحيوة وهذه الثلاثة واحدة في الجوهرية اي ذات واحدة الصفة اعني عيسى ع
بهذه الخواص الثلاث وهي الجوهرية واذا كان المثبت للقدماء الثلاثة كافرا فكيف بمن اثبت قدماء
ثمانية بين اثبات صفة التكوين ايضا والثاني انه المشهور وثانيها التركيب في ذاته تعالى لان ذاته يشارك الصفة

في علمه بنفسه ومتميز عن الصفة بخصوصيته فيلزم التركيب مما به المشاركة وما به الامتياز وهو محال
هذا اذا كانت الصفة قديمة واما اذا كانت حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وقد ابطلنا
ـه ولكن هذا الابطال ولئن لم يبطل قيام صفة بذاته لم يمكن العلم والقدرة صفتين قائمتين بذاته
ـه وهو المطلوب الجواب عن لزوم المحال الاول انا نختار قدم الصفة وقوله لا يلزم الا القول
بالصفات القديمة والقول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة قال
لو لم يكن القول بالصفات القديمة كفرا لما كفر الله النصارى بانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التي هي
صفات قديمة قلنا النصارى وان لم يصرحوا باثبات الاقانيم الثلثة صفات الا
انهم قائلون بكونها ذوات في الحقيقة لانهم قالوا بانتقال الاقنوم الكلمة اعني العلم الى بدن عيسى
لان اليعقوبية منهم قالوا ان اقنوم الكلمة نزل من السماء وتجسد بروح القدس وصار انسانا
هو المسيح وهم اعنوا بان اقنوم الابوة واقنوم البنوة والمستقل بالانتقال والحلول هو الذات
لما عرفت من امتناع انتقال الاعراض فعلم انهم قائلون بالذوات القديمة فلهذا كفرهم وقوله و
النصارى انما قالوا بالذوات تكثرات انما قولهم سواء كانت قريبا منها وعن لزوم المحال
الثاني بان القدم امر عدمي لانه عبارة عن نفي الاولية فلا يلزم التركيب من الامر الاخص لان الامتياز
في الاعدام لا يقتضي التركيب في وجوب صدور الكل من الاول الوجه الثالث لو لم يكن عالما
لذاته وقادرا لذاته لامتنع ذاته ولا لامتنع تعليلهما بالعلم والقدرة لان الواجب لا
يكون معلولا فلم يكن عالما بسبب العلم وقادرا بسبب القدرة وهو المطلوب والجواب
بان عالميته واجبة بالعلم والعلم ايضا واجب له لذاته فالذات لولا لم يكن عالما واجبا لذاته
حتى يمتنع التعليل وكذا الكلام في القادرية فانا لا نعني واجبة بالقدرة الواجبة بالذات الوجه
الرابع هو انه لو كان عالما وقادرا على هذا لاحتاج ذاته في ان يعلم ويقدر اما العبد فلان العلم
والقدرة كما حاجتان اما العالم والقادر فكذلك حاجتان اما المعلوم والمقدور والمعلوم و
المقدور غير متناهية لم يكن ذاته محتاجة في صفاته الحقيقية اما الغير وهو مح والجواب عنه
بان ذاته في اقتضى صفتين حقيقيتين لا تعلقات العلمية والقادرية اي العلم يقتضي التعلق
بالمعلوم والقدرة تقتضي التعلق بالمقدور فان اردتم بالاحتياج في صفاته الحقيقية التعلق بالمعلوم

والمقدور فلا نسلم انه يحتاج الى ذلك ولم لا ادلة لم هذا المعنى فيتنوع حتى نحيط فيه ونحكم عليه بالصحة و
الفساد قال العالمية في الكون اما أول البحث الثالث في الكون العقل الجمهور على انه حي
لكنهم اختلفوا في معنى حيوته فذهب الحكماء وابو الحسين البصري الى ان حيوته عبارة عن صحة
اتصافه بالعلم وذهب الباقون من المتكلمين الى ان حيوته عبارة عن صفة حقيقية قائمة بالذات
تقتضي صحة العلم ويدل على ان الحي عبارة عن الصفة الموجبة للصفة هو انه في مساواته
لسائر الذوات في الذاتية فلو لم يكن الحي عبارة عن الصفة المذكورة لكان اختصاص ذاته في
نفي العلم دون غيره ترجيحا بلا مرجح وانه محال وذلك الامر المخصص الذي لاجله صح عليه ان يعلم
هو الحي ونقد هذا الدليل ينقض بانصافه في تلك الصفة ولو احتاج المخصص الى ان لعله يكون ما ذكرتم من
الاستدلال يلزم ان يكون حصول معنى الصفة لذاته في اقتضى الحي مشروطا بصفة اخرى ثم ما ذكرتم
ويلزم التسلسل وبعد هي ما ذكرتم من الدليل بان ذلك انما يلزم لو كان ذاته في مساويا لسائر
الذوات وهو ممنوع بل ذاته في مخالف لسائر الذوات ممتاز عنها بنفسها ولما كان كذلك
فذاته المخصوص كاف في تخصيصه بنفي العلم واتصافه لتلك الصفة من غير احتياج الى مخصص
قال البحث الرابع في الارادة اول البحث الرابع في الارادة اتفق الجمهور من الفلاسفة والمعتزلة على انه تعالى مريد وتنازعوا
في معنى ارادته فقالت الحكماء ارادته عبارة عن علمه بجميع الموجودات من الازل الى الابد
وبانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبان صدور الموجودات على مثل
الكيفية واجب الصدور عنه حتى يكون الموجود على وفق المعلوم على احسن النظام من غير
قصد وطلب ويسمى هذا العلم عناية ومنه الارادة ابو الحسين البصري بعلمه في باب الفعل
من المصلحة الداعية الى الايجاد والنجار فسر الارادة بامر عدمي وهو كونه تعالى غير مغلوب ولا مكره
وفسر الكعبي الارادة بعلمه في افعال نفسه وبالامر في افعال غيره اي ارادته في افعال نفسه
عبارة عن علمه بها وارادته لافعال غيره امره بها وقال اصحاب المصنف الاشاعرة
والوعلي وابو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الارادة صفة مخصصة زائدة على ذاته مغايرة للصفتي
العلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض ودليلنا على هذا انه يصح تخصيص بعض
المقدورات بالحصول دون بعض وتخصيص بعضها بالتقدم والتاخر بان يقع البعض في زمان

سابق عن زمان الآخر لا بد له من مخصص لكن نسبة جميع المقدورات على السوية لتساوي اجزاء الزمان في الماهية فلو لم يكن مخصص موجب لتخصيص الايجاد ببعض الاوقات دون وقت آخر يلزم الترجيح بلا مرجح فعلم بانه لا بد له من مخصص وذلك المخصص ليس هو نفس العلم المتعلق بالمعلوم على ما هو عليه في نفسه فيكون تابعا للمعلوم وتابع الشيء يستحيل ان يكون مستتبعا له وليس هو القدرة ايضا لوجهين الوجه الاول ان القدرة من شانها الايجاد والتأثير وذلك لا يقتضي الاختصاص بمقدور دون آخر ووقت دون آخر بل نسبتها الى جميع المقدورات والاوقات على نهج واحد فلا تخصيص ايضا بسبب القدرة فاذن لا بد من صفة غير العلم والقدرة لاجلها اختص بعض المقدورات بالوجود دون البعض وانما المخصصة لها وتلك الصفة هي الارادة الثاني ان شان القدرة التأثير والايجاد وشان الارادة الترجيح والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لان الايجاد يتوقف على الترجيح والموقوف غير الموقوف عليه فالقدرة غير الارادة وهو المطلوب لا يقال على الدليل لم لا يجوز ان يكون المخصص لتخصيص الحوادث بالاوقات المعينة هو كون امكان وجود كل حادث مخصوصا بوقت معين بان يمتنع وجود تلك الحوادث في غير تلك الاوقات ويمكن فيها فلهذا اختص كل حادث بوقت معين او يكون المخصص كون وجود كل حادث مشروطا باتصال فلكي فما لم يحصل ذلك الاتصال لم يحصل ذلك الحادث او يكون علمه تعالى الازلي بحدوث كل حادث في ذلك الوقت المخصص له يرجح حدوث الحادث في الوقت المعين دون سائر الاوقات لان خلاف معلوم الله تعالى محال او علمه تعالى بما في حدوث كل حادث في الوقت المخصوص المختص به من المصلحة يرجحه لان خلاف الاصلح محال بناء على ان رعاية الاصلح واجبة عليه تعالى عند بعض الجماعة لانا نقول في الجواب عن البعض الاول ان المخصص لا يجوز ان يكون امكان وجود كل حادث في الوقت المعين اذ لو كان كذلك لكان كل حادث ممتنعا قبل ذلك الوقت ثم صار ممكنا فهو باطل اذ الممتنع لا يصير ممكنا اذ لو جاز ذلك لجاز ان يصير الواجب الصانع ممتنعا فيستغني عن المؤثر وعن البعض الثاني ان المخصص لا يجوز ان يكون هو الاتصالات الفلكية والحركات والاوضاع ايضا لان الكلام في تلك الاتصالات والحركات والا

74

الفلكية اذ لو كان كذلك فالكلام في تلك الاتصالات والحركات والاوضاع ايضا كالكلام في مثل الحوادث بان يكون لا بد لوقوع مثل الاتصالات من مخصص وذلك لان الافلاك لبساطتها كما امكن ان يتحرك على هذا الوجه وهو كون الفلك الاعلى منها متحركا من المشرق الى المغرب والباقية بالعكس كذلك امكن ان يتحرك على خلاف هذا الوجه بان يتحرك الفلك الاعظم من المغرب الى المشرق والباقية بالعكس مثلا ولما امكن حركة فلك البروج بحيث يكون منطقة البروج على معدل النهار امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة دائرة غيرها بان يتحرك مثلا من الجنوب الى الشمال ولما امكن وقوع كوكب معين في جانب معين من فلك البروج امكن ان يكون في جانب غير الجانب الذي هو فيه بان يكون الكوكب الذي هو الآن شمالي عن منطقة البروج جنوبيا عنه فلا يكون شيء منها للمخصص الا المحتاج الى المخصص لا يكون مخصصا وعن البعض الثالث ان المخصص لا يجوز ان يكون علمه تعالى الازلي بحدوث كل حادث في وقته لان العلم بان الشيء سيوجد في الوقت الفلاني انما يتعلق بذلك الشيء اذا كان ذلك الشيء بحيث سيوجد في ذلك الوقت اي يكون وقوعه بحيث يختص بذلك الوقت فيجب الحكم الى كونه بحيث يختص وقوعه بذلك الوقت يكون سابقا على العلم بوجود ذلك الشيء في ذلك الوقت فلا يكون هو الحكم الى كونه بحيث يختص وقوعه بذلك الوقت مستفادا من علمه تعالى والا لكان علمه تعالى سابقا على الحكمة ويلزم الدور وعن البعض الرابع ان المخصص لا يجوز ان يكون علمه تعالى بمصلحة حدوث الحادث في الوقت المعين لانه لو وجب عليه رعاية الاصلح لكن رعاية الاصلح غير واجبة عليه على ما سيذكر في البحث الرابع من الباب الثالث قال احتج الجاحظ اقول احتج المخالف للقول بانه تعالى مريد بان ارادته تعالى لو تعلقت بشيء لغرض لكان مستكملا بذلك الغرض الذي هو غيره ولو كان كذلك لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال ولو لم يتعلق لغرض كان ترجيحا بلا مرجح وهو محال ايضا وهذا الشق من الترديد محذوف هنا ومذكور في الصحاح ولعل الحذف هنا من الناسخ فلا يكون الاحتجاج بدونه واها جدا واجيب عنه بان تعلق ارادته بالمراد لذاته لا لغرض او لوجه ما فهو تعالى لم لا يجوز ان يريد لا لغرض ولا يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نسلم ذلك وانما يلزم ان لو لم يكن ارادته تعالى موجبة للتعلق باي ذلك الشيء لذاته وهو ممنوع قال فرع ان ارادة الله تعالى اقول هذا تفريع على القول بكونه تعالى مريدا فقول ارادته تعالى محدثة عند الاشاعرة

وقالت المعتزلة ارادته تعالى قائمة لا بذاته وحادثة لا في محل اذ لو كانت في محل فاما ان يكون ذلك المحل
ذاته تعالى او غيره والاول باطل لامتناع كونه تعالى محلا للحوادث والثاني ايضا كذلك لانه يلزم منه قيام صفة الشيء
بغيره وقالت الكرامية ارادته تعالى صفة حادثة في ذاته بناء على تجويزهم كونه تعالى محلا للحوادث عندهم لنا على الكل
ان ارادته ليست بحادثة للتسلسل وذلك لان كل حادث موقوف على تعلق الارادة به فلو كانت ارادته تعالى
حادثة لاحتاجت الى ارادة اخرى وننقل الكلام الى تلك الارادة ويلزم التسلسل الوجه الثاني ان ارادته
لو كانت حادثة فان كانت قائمة بنفسها لا في محل كما هو مذهب المعتزلة فباطل لان قيام الصفة
بنفسها غير معقول لاستحالة وجود عرض لا في محل ومع كونه غير معقول كان اختصاصه بذاته تعالى
دون غيره تخصيصا بلا مخصص لان نسبة الارادة الحادثة الموجودة لا الى الواجب على السواء وكونها لا في محل
مفهوم سلبي لا يصلح لان يكون مخصصا للارادة التي هي امر وجودي وان كانت قائمة بذاته تعالى
كما هو مذهب الكرامية فباطل ايضا لان قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى ممتنع لما سبق في نفي قيام
الحوادث بذاته تعالى قال الفصل الثالث اي اول الفصل الثالث في بقية الصفات الثبوتية التي
التي لا يتوقف افعاله عليها وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في السمع والبصر دلت
الحجج السمعية من ظواهر الآيات التي لم يقم دليل عقلي على امتناع اتصافه تعالى بهما انه تعالى سميع بصير
له كان بان اتصافه بقوله تعالى انه هو السميع البصير وغير ذلك من الآيات الدالة عليهما وليس في العقل
ما يصرف تلك الحجج عن ظواهرها اي لم يقم دليل عقلي على امتناع اتصافه تعالى بهاتين الصفتين حتى
يصرف تلك الحجج عن ظواهرها كما في المتشابهات فوجب الاقرار بتلك الحجج حتى يثبت مدلولها
واذا ثبت مدلولها اعني السمع والبصر فليكن الله تعالى عالما بالمسموعات والمبصرات حال
حدوثها لان المعنى لهاتين الصفتين وانه تعالى ونسبته الى الجميع على السواء كما عرف في العلم
والقدرة وكونه عالما بالمسموعات والمبصرات هو المعنى بكونه سميعا وبصيرا اثبت الصفات
فيه لهاتين الصفتين وهو المطلوب واستدل على هذا المطلوب بدليل مدخول وهو انه تعالى
حي وكل حي ان لم يتصف بالسمع والبصر يكون ناقصا لصحة اتصاف كل حي بهما فلو لم
يتصف الله تعالى بهما لكان ناقصا وهو محال وهذا الدليل اقناعي لان هذا الدليل موقوف
على مقدمة هي ان كل حي يصح ان يتصف بهما وانهما لو عدم اتصاف الحي بهما نقص في الحي

٧٥

75

لم يتصف بهما لله تعالى لم يعرف لا نسلم ان كل حي يصح ان يتصف بهما فان اكثر الدواب والنمل لا سمع لها
والعقرب والخلد لا بصر لها ولا نسلم ان عدم اتصاف الحي بما يصح اتصافه به نقص فان الجسم
الشفاف لا يتصف بالسواد وان صح هو موضع هو انه صحيح الاتصاف بها لكونه جسما وايضا
لو كان عدم السمع والبصر نقصا لكان عدم الشم والذوق واللمس ايضا نقصا قال احتج
اولا احتج المخالف للقول بكونه تعالى سميعا بصيرا على انه ليس بسميع وبصير بوجهين احدهما انه لو سمع
وبصر ان كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر لان السمع بدون المسموع والبصر بدون
المبصر محال لكن قدم المسموع والمبصر باطل عندكم لحدوث ما سوى الله عندكم وان كانا
حادثين وذاته يتصف بهما لكان ذاته محل الحوادث وهو محال اجيب
عن هذا الوجه بانهما قديمان ولا يلزم منه قدم المسموع والمبصر لانهما صفتان يستعد بهما المتصف
بهما لادراك المسموع والمبصر اعني تعلقهما بالمسموع والمبصر عند وجودهما فلا يلزم منه قدم المسموع
والمبصر الوجه الثاني ان السمع والبصر عبارتان عن تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او عبارتان
عن ادراك المسموع والمبصر مشروطا بتأثر الحاسة عنهما وكل واحد منهما على الله تعالى محال
فلا يكون الله تعالى سميعا وبصيرا وهو المطلوب واجيب عن هذا الوجه بمنع الصغرى اي لا نسلم
ان السمع والبصر عبارتان عما ذكرتم بل هما عبارتان عن ادراك المسموعات والمبصرات
عند حدوثهما كما ذكرنا اعم من ان يكون هناك تأثر الحاسة اولا قال الثاني الكلام اي اول
البحث الثاني في الكلام تواتر الاخبار عن الانبياء عليهم السلام وانعقد اجماعهم على انه تعالى متكلم وثبوت
نبوتهم غير موقوف على كونه متكلما لان المراد اذا رأينا ظهور المعجز على يد من ادعى النبوة وعلمنا
لذلك بلا مكر ظهور المعجز على يده حصل لنا علم يقيني بان المدعي للنبوة صادق
سواء علمنا ان الله تعالى متكلم ام لا فثبوت كونه متكلما معجزة لا يتوقف ثبوت النبوة عليها
يجوز اثباتها بقول الانبياء لعدم افضائه الى الدور فثبوت كونه متكلما يجوز اثباته بقول الانبياء
على صحة الاقرار بكونه متكلما وهو المطلوب وكلامه عند الاشاعرة ليس بحرف ولا صوت
يقولون انه تعالى خلافا للحنابلة والكرامية فانهم يثبتون الاصوات والحروف حادثة وامتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى وليس الصفة حرف وصوت يقولون بصحة خلافا للمعتزلة فانهم يقولوا انهم كونه

متكلما انه اوجد الحروف والاصوات في الاجسام المخصوصة وهو باطل لاستحالة قيام صفة الشيء
بغيره وهذا باطل لان معنى كونه متكلما عندهم كونه موجدا للاصوات والحروف وكونه موجدا لها
ليس قائما به حتى يلزم قيام صفة الشيء بغيره قال المصنف بل كلامه هو المعنى القائم بنفسه
ونؤيده قول الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وكلامه
مغاير للعلم والارادة لان كلامه قد يخالف علمه وارادته كما في امره فانه تعالى امر ابا لهب
بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن فلو كان عين علمه لامتنع ذلك ومن هذا علم ان كلامه غير ارادته
لانه امر ابا لهب بالايمان ولم يرد منه لعلمه بانه لا يؤمن واستحالة ارادة ما يخالف علمه لانه لو اراد
وقوعه واذا وجب وقوعه كان علمه بانه لا يؤمن جهلا وهو على الله محال وزعم المصنف
ان الاطناب في ذلك اي في اثبات كلامه وفي مغايرته للعلم والارادة فضل لان الشرع قال انه ذاته و
صفاته محجوب عن نظر العقول قال الشرع اما اولا فهذا اشارة على كونه متكلما وهو نفي عن
الشرع قال المصنف اما اولا البحث الثالث في البقاء ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
الى انه باق ببقاء قائم به اي البقاء صفة قائمة بذاته يوافقه فيها ووافقه القاضي وامام الحرمين
والامام الرازي واحتجوا عليه بعد توجيه الوجه الاول ان البقاء لو كان هو وجود الذات
باقيا والاصح لم يكن موجودا ببقاء الذات واذا كان باقيا كان له بقاء آخر ويكون ذلك البقاء
ايضا باقيا ببقاء آخر ولزم التسلسل ولقائل ان يمنع لزوم التسلسل بناء على ان بقاء
البقاء نفس البقاء الباقي ان كونه باقيا لو كان لبقاء فانه ولا شك ان البقاء عين الكمال
اللطيف الوجود لذاته واما بالغير فهو خلف لما عرفت ان الواجب بالذات يمتنع الوجوب
بالغير وهذا باطل لانه لا يلزم من ذلك الا كون الواجب لذاته باقيا بصفة لا كونه واجبا بالغير
احتج الشيخ ابو الحسن الاشعري على كون البقاء صفة وجودية زائدة على ذات الباقي بان الشيء
الحادث حال حدوثه لا يكون باقيا اذ البقاء عبارة عن حصول الذات في الزمان الثاني ومشروط
به وذلك حال الحدوث محال ثم يصير باقيا بعد ذلك فذلك المعنى والمعدوم ليس في ذات الحادث
اذ الذات ليس مما لم يكن دائما ثم صار دائما ولا في عدم البقاء اذ عدم البقاء يستحيل ان يصير
بقاء بل في صفة زائدة هي البقاء وهو المطلوب ونوقض هذا الدليل بالحدوث الى آخره ما ذكرتم

من الاصحاب لزوم ان يكون الحدوث صفة ثبوتية زائدة على الذات لان الحادث لم يكن حادثا
ثم صار حادثا وهذا المعنى ليس في الذات ولا في عدم الحدوث بعين ما ذكرتم لان عدم الحدوث
لا يصير حادثا فيكون في صفة حادثة زائدة هي الحدوث لكن الحدوث ليس امرا ثبوتيا لما عرفت
في بحث العدم والحدوث فلا ابطل المصنف ما احتج به الشيخ اراد ان يحقق معنى بقاء الله تعالى و
بقاء المحدثات حتى نعلم ان البقاء مطلقا ليس صفة ثبوتية لا في الباري ولا في غيره فقال واعلم ان المعقول من
بقاء الباري هو من امتناع عدمه ومن بقاء الحوادث مقارنة وجودها لزمانين فصاعدا او اكثر
من قبل ان الامتناع ومقارنة الشيء للزمان من المعاني العقلية لا وجود لها في الخارج فلا يكون
البقاء امرا وجوديا ثبوتيا زائدا على الذات قال المصنف اقول البحث الرابع في صفات اختلف العلماء
المذكورين اثبتها الشيخ ابو الحسن الاشعري في تلك الصفات من الاستواء واليد والوجه والعين
للظواهر الواردة بذكرها فان قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم
وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى فانك باعيننا وامثال ذلك من الآيات الدالة على ثبوت المطلوب
وقال المصنف المراد من الاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر وقال المصنف
الاولى في ذلك اتباع السلف في الايمان بها ورد علمها الى الله تعالى قال المصنف اقول البحث الخامس
في التكوين قالت الحنفية التكوين صفة قديمة لذاته وهي غير القدرة لوجهين الوجه الاول ان متعلق
القدرة اعني الممكن قد لا يوجد اصلا كالمعدوم وجوده ويجب ان لا يتخلف متعلق التكوين اعني المكوّن
فانه يستحيل ان لا يوجد فيكون التكوين غير القدرة الوجه الثاني ان القدرة تتعلق بامكان الشيء
المقدور وتؤثر في صحة وجوده والتكوين يتعلق بوجود المقدور وتؤثر فيه فيكون التكوين غير
القدرة فلما فرغ من الوجهين اجاب عن الوجهين اما الاول فانه لا نسلم ان القدرة متعلقة بامكان المقدور و
مؤثرة فيه لان الامكان للممكن بالذات لا يكون بالغير وهذان الوجهان مبنيان على مثل هذه
الممنوعة فلا يصح ما ذكرتم والحق في ذلك ان التكوين هو التعلق الحالي اي هو تعلق القدرة
بالمقدور حال الايجاد وذلك يترتب عليه وجود المقدور كما قال الله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون الآية تدل على ان التكوين انما يكون حال ارادة الايجاد والوجود مترتب
عليه لقوله فيكون اذ الفاء للتعقيب والترتيب واذا كان التكوين عبارة عن التعلق المذكور للحكم

صحيحة بدليله تعالى قال البحث السادس انه تعالى يصح ان يرى ... على معنى انه ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي اي يحصل لنا علم بذاته مخصوص
وذلك العلم اي العلم الحاصل لنا الآن نسبة العلم بالبدر المرئي بعد رؤيته الى العلم به قبل رؤيته
كما في الحديث لقوله ستروون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر خلافا للمعتزلة فانهم ينكرون
كونه تعالى مرئيا وتلك الرؤية تكون عند ارتسام صورة المرئي في الرائي ومن غير اتصال
شعاع بالمرئي على اختلاف المذهبين ومن غير حصول مواجهة خلافا للكرامية والمشبهة
فانهم انما جوزوا رؤيته تعالى لاعتقادهم كونه في المكان والجهة اما الاول وهو الانكشاف التام
فدل عليه وجوه اربعة الوجه الاول ان موسى عم سأل الرؤية بقوله ارني انظر
اليك فلو استحال الرؤية لكان سؤال موسى جهلا ان لم يكن عالما باستحالتها او عبثا ان كان
عالما بها والجهل والعبث على الانبياء محال ولقائل ان يقول ان سؤال موسى عم كان عن لسان
قومه بدليل قوله تعالى حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وقوله تعالى
حكاية عنهم حين اخذتهم الصاعقة افتهلكنا بما فعل السفهاء منا ولئن سلم لكن ذلك ليس بصحيح
لان الجهل على الانبياء ثم الثاني انه تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل بقوله فان استقر مكانه فسوف
تراني واستقرار الجبل من حيث هو استقرار الجبل ممكن واذا كان المعلق عليه وهو الاستقرار
الجبل ممكنا فكذا المعلق به وهو الرؤية تكون ممكنا وهو المطلوب ولقائل ان يقول المعلق عليه استقرار
الجبل بدلا لعدمه انه تعالى علق الرؤية على شرط محال وهو استقرار الجبل حال كونه لعدم
حصول الرؤية بالاجماع فان المذكور في الآية ليس الا نفس استقرار الجبل وهو من حيث
هو ممكن فان قلت لو كان الممكن المعلق عليه نفس الاستقرار وقد حصل لوجب
حصول الرؤية وهو باطل اجماعا قلت المعلق على نفس الاستقرار هو الرؤية في
الزمان المستقبل فيحتمل ان يحصل في الآخرة وبطلانه غير معلوم اجماعا واعاد الكلام
في الوجه الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر حقيقة في الرؤية
وفيه نظر لان الكلمة انما تكون مرادة من منع الآية اذا لم يكن لها معارض عقلي وهو
ثم ليس كذلك الوجه الرابع قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فان الآية تدل على ان الله تعالى

77

يوم القيامة على الكفار انهم يوم القيامة لمحجوبون عن الله تعالى وذلك يقتضي ان لا يكون المؤمنون محجوبين عن الله تعالى
والا لم يكن لتخصيص الحجاب بالكفار وايعادهم عليه فائدة واذا لم يكن المؤمنون محجوبين عنه تعالى فيرونه
وهو المطلوب وفيه نظر لانه تعالى انما يكون مرئيا عند رفع الحجاب فيجوز ان يكون لجواز رؤيته
وهو ممنوع واما الثاني وهو عدم الارتسام واتصال الشعاع والمواجهة والمكان فلما مر في
البحث الثالث من المقصد الثاني من التنزيهات قال واستدل بان الجسم مرئي الاول مقدار دليلا على
جواز رؤيته تعالى مدخول وتقريره ان يقال ان الجسم مرئي لانا نرى من الطويل والعريض
والطول ليس بعرض اذ لو كان عرضا فيكون الطول اما قائما بجزء واحد من اجزاء الجسم
فيكون ذلك الجزء اكبر مقدارا من جزء واحد لكون مقدار ذلك الجزء مطابقا لمقدار الطول
لكن ذلك محال والا لكان ذلك الجزء منقسما لكون الطول وانه خ او يكون الطول قائما بكل جزء
واحد فيقوم الوصف الواحد بمحال متعددة وهو باطل لما عرفت في المقصد الخامس من
الفصل الاول من الباب الثالث من الكتاب الاول واذا كان الطول جوهرا وهو مرئي
فيكون الجوهر مرئيا والوصف كاللون ايضا مرئي فيكون صحة الرؤية مشتركة بينهما فالمصحح للرؤية
ايضا يكون مشتركا وذلك المصحح اما الحدوث او الوجود والاول وهو كون المصحح الحدوث باطل
لكونه عدميا اذ العدم مأخوذ في مفهوم الحدوث فتعين الثاني اعني كون المصحح هو الوجود و
الوجود مشترك بين الواجب وغيره فيكون صحة الرؤية التي هي معلولة للوجود مشتركة
فيصح رؤيته تعالى وهو المطلوب واعترض على هذا الدليل بان المرئي انما هو الالوان والاضواء
بعضها ببعض لا الطول والتأليف عرض فيكون المرئي انما هو الوصف فقط سلمنا ان المرئي
جوهر لكن لا نسلم ان صحة الرؤية معللة بعلة فان الصحة عدمية لما عرفت من ان الامكان
امر عدمي من الامور العدمية لا يحتاج الى سبب ولئن سلم احتياج صحة الرؤية الى سبب مصحح
لكن لا نسلم وجوب كون ذلك المصحح مشتركا بين الجوهر والوصف او وجوب كونه وجوديا
لا يكون الحدوث العدمي مصححا اما عدم وجوب كونه مشتركا فلان المختلفين قد يشتركان
في الواحد الى يكون اثر احدهما مماثلا لاثر الآخر ويجوز تعليل المماثلين بعلتين مختلفتين واما عدم
وجوب كونه وجوديا فلان صحة الرؤية كما ثبت عدمية والامور العدمية جاز ان يكون معللا بالعدم

اذ لو رتعليل عدمي بعدمي كما لعالت عدم العلم علة العدم فيصح تعليلها بالحدوث ولئن سلم
ان المصحح ليس هو الحدوث بل الوجود لكن لم لا يجوز ان يمتنع رؤيته تعالى في الاخرة لانتفاء شرط
او لوجود مانع وذلك فان الحكم كما يتوقف على حصول المقتضي كذا يتوقف على حصول الشرائط
وارتفاع الموانع فلعل ما منعه الله تعالى ليتاخر هذا الحكم لفوات شرط وهو انطباع صورة المرئي
في عينها او اتصال الشعاع الخارج منه بالمرئي او لوجود مانع بان يكون ذاته تعالى غير قابل للرؤية
كما يحوم فاتها صحيحة الوجود والتشخص مع عدم روايته غير قابل لها قال احتج المعتزلة بوجوه الاول
احتج المعتزلة على امتناع رؤيته تعالى بوجوه ستة الاول هو انه قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضي انه
لا تدركه الابصار في شيء من الاوقات لان قولنا تدركه الابصار يناقض قولنا لا تدركه الابصار
وقولنا لا تدركه صادق فيلزم كذب قولنا تدركه الابصار واذا ثبت ذلك كذب قولنا تدركه
بعض الابصار اذ لا قائل بالفرق واجيب عن هذا الوجه بوجوه اربعة احدها هو ان الادراك
عبارة عن الرؤية على سبيل الاحاطة من جميع جوانبه فيكون اخص من مطلق الرؤية
والآية تدل على نفي الادراك اعني نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفي الرؤية مطلقا اذ لا يلزم
من نفي الخاص نفي العام والثاني هو انه معنى الآية لا تدركه جميع الابصار لكون الابصار جمعا
محلى بالالف واللام وهو يفيد العموم كما تقرر في موضعه فيكون في قولنا لا تدركه الابصار
وذلك لا يناقض ادراك بعض الابصار اياه لان السالبة الجزئية لا تناقض الموجبة الجزئية
وقوله تدركه بعض الابصار كذب اذ لا قائل بالفرق ممنوع فان ابصار الكفار لا تدركه
اتفاقا وفي هذين الجوابين نظر اما في الاول فلانا لا نسلم ان الادراك الذي عبارة عن رؤيته على
سبيل الاحاطة لانهم يقولون ادركت الشمس ولا يريدون به رؤيتها من جميع جوانبها
واما في الثاني فلان مدح الآية وهي قبلها في معرض المدح فيكون نفي الابصار مدحا ويلزم منه ان لا
يدركه الابصار بعضا فيكون المراد عموم السلب صدق السالبة الجزئية لا ايجاب صدق الكلية
والثالث لم يقول المدح هو نفي الادراك المقيد الذي من شرطه ارتسام الشبح او وجود
الشعاع والانتزاع في نفي ذلك وانما الحالة التي تحصل بعد احد هذين الشيئين عند حصول احدهما
فنمنع انه نقص والنزاع فيه وفي هذا الاخير الوجه الثاني قوله تعالى لموسى عليه السلام حين سال الرؤية لن تراني

وجه التطبيق هو ان لن على معناه الاصلي اي للتابيد لا تعالى الى قوله وهو ... الا لان المراد
ان معناه المجازي وهو طول المدة لو وجد قرينة المجاز وهو قوله لا اله الا الله محمد رسول الله لابد
بيان الايجاد الكلمة لمن تعود كلمة التوحيد من المراد بخلود الطويل مجازا ولئن ليس كذلك لعدم
قرينة المجاز بمعناه الحقيقي مراد وهو التابيد فلا يجوز ان يكون المراد الطول ...

وكلمة لن للتابيد بالاتفاق النحاة فيلزم نفي رؤيته موسى ابدا ويلزم من ذلك ان لا يراه
احد لعدم القائل بالفرق واجيب عن هذا الوجه بمنع كون كلمة لن للتابيد ولئن
سلم فلم لا يجوز ان يكون المراد بالتابيد ههنا طول المدة كما في الخلود في قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها كما سيجيء تقريره وفيه نظر قال الوجه الثالث اي اول الوجه الثالث
قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي اليه باذنه
ما يشاء فانه على حكم نفي الرؤية وقت الكلام لانه ما نفى المتكلم الا على احد الوجوه الثلثة
وكل منها ينافي الرؤية اما الاول فلان الوحي فيه لا يسمى وحيا واما الاخير فظاهر واذا
ثبت نفي الرؤية وقت الكلام لعدم القائل بالفرق واجيب عن هذا الوجه بانا لا نسلم
ان الوحي ينافي الرؤية اذ الوحي هو كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم بذلك الكلام محجوبا عن السامع
او لم يكن اذ لو كان عبارة عن الكلام الذي يكون المتكلم به محجوبا لكان قوله او من وراء حجاب
لغوا اذ لا فايدة فانه باطل وفيه نظر لانه انما يكون لغوا ان لو لم يكن المراد بالوحي هو الالهام
كما ذكره المفسرون وهو ممنوع واما السرعة فلا تناسب مقتضى المقام لان الله تعالى في معرض
بيان عظمته وسرعة الكلام لا تدل على العظمة الوجه الرابع هو انه تعالى استعظم طلب رؤيته
ورتب الوعيد والذم على طلب رؤيته فقال الله تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك
اي الرؤية فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم اي بطلبهم رؤية الله جهرة وكذلك
رتب الذم والوعيد على طلب الرؤية في قوله تعالى حكاية عن الكفار وقال الذين لا يرجون
لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا
كبيرا اي معناه وقال الكفار وهم الذين لا يرجون لقاءنا هلا انزل علينا الملائكة
لتخبرونا بان محمدا عليه السلام نبي او نرى ربنا ليخبرنا بذلك وباجرنا باتباعه وتصديقه ثم
اقسم الله عز وجل تعالى لقد استكبروا في انفسهم بطلب الرؤية وعتوا بذلك عتوا كبيرا
اي طغوا بذلك طغيانا وعنادا عظيما فعلم ان طلب الرؤية يستلزم الذم والعقاب فيجب
ان لا يكون الرؤية في الاخرة والا لوجب ان يعاقبوا بها وهو باطل لان القائل بالرؤية انما يقول
ان الرؤية اعظم المثوبات وطلبها كيف يكون سببا للعقاب واجيب عن هذا الوجه بان الله تعالى

انما استحقوا طلب رؤيته وترتب الذم والوعيد عليه لاجل انهم طلبوا الرؤية تعنتا وعنادا
بدليل انهم طلبوها في الدنيا فبعد اعطاء الله تعالى لانبياء من الحجج التي يعرفون بها على رؤيته فلذلك
استعظم وترتب الذم والوعيد عليه والدليل على ذلك انه تعالى وصفهم بعدم رجائهم لقاء الله تعالى في
الآخرة بقوله ان الذين لا يرجون لقاءنا يأتي في الآخرة اذ لو اشتبه حال انقطاع الرجاء عن رؤيته
نعلم بان انقطاع الرجاء عن رؤية الله تعالى في الآخرة مذموم وسبب ورود ذمه في الآخرة اذ لو
امتنع حال انقطاع الرجاء عن رؤيته والا لزم وقوع تكليف ما لا يطاق وانه باطل واذا ثبت
ذلك علم بان الذم انما هو مرتب على طلب رؤيته في الدنيا لا في الآخرة فلا يلزم المطلوب
قال الخامس انها اقول الوجه الخامس قوله الابصار في الشاهد انما يتم عند ثبات المحسوسات
بحيث اذا كانت الشروط الثمانية موجودة وجب احدها كون الحاسة سليمة اذ لو كانت مؤوفة
لم تجب الرؤية وثانيها كون الشيء المرئي جائز الرؤية اذ لو كان ممتنع الرؤية لما امكن الرؤية والثالث
كون الشيء المرئي مقابلا للرائي كالجسم المحاذي للرائي او كونه في حكم المقابل لكون الاعراض القائمة
بالجسم المقابل فانها في حكم المقابل او كالصور المحسوسة في المرآة المقابلة للرائي فانها لكونها
قائمة بالمرآة في حكم المرآة اذ لو لم يكن مقابلا ولا في حكمه امتنع الرؤية ضرورة والرابع قوله لا يكون
الشيء المرئي في غاية القرب من الرائي والخامس قوله لا يكون الشيء المرئي في غاية البعد و
السادس قوله لا يكون الشيء المرئي في غاية اللطافة والسابع ان لا يكون الشيء المرئي في غاية الصغر اذ
لو كان في غاية القرب او البعد او اللطافة او الصغر لما امكن الرؤية بالضرورة وثامنها قوله لا يكون بين الشيء
المرئي والرائي حجاب مانع عن الابصار وذلك ظاهر اذ لو وجب الرؤية عند وجود هذه الشرائط
لوجب ان يكون بحضرتنا جبال شامخة ونحن لا نراها والشروط الستة الاخيرة وهي كون المرئي
مقابلا للرائي او في حكمه وعدم كونه في غاية القرب والبعد واللطافة والصغر وعدم الحجاب
بين المرئي والرائي لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى لان ذلك يقتضي كونه تعالى في جهة وحيز
وقد بيناه عدمه فبقي شرطان احدهما سلامة الحاسة وثانيهما صحة كونه تعالى مرئيا لكن الاول
وهو سلامة الحاسة حاصل لنا الآن فلو صح رؤيته وجب حصول الشرطين وحينئذ وجب
ان نرى الله تعالى الآن اللازم وهو رؤيته تعالى الآن باطل بالضرورة فالملزوم وهو جواز رؤيته مثل اللازم

79

يكون باطلا وهو المدعى وهذا اصل الشبهة بشرط تصحيح العموم وراء الثمانية المذكورة وهو كون
الرائي قاصدا للابصار لانه لو لم يكن قاصدا للابصار بل كان غافلا عنه فربما حصلت هذه الشرائط
ولم يحصل الابصار واجيب عن هذا الوجه بان الابصار في الغائب عن الابصار وهو
ليس من شأنه ان يكون محسوسا ليس كالابصار فيجعل رؤيته تعالى تتوقف على شرط الادراك
لم يحصل لنا الآن كما لا يعلم انه يعطيها الله تعالى لابصارنا بعد البعث مما يقوى على هذا الادراك
او لم يكن الرؤية واجبة الحصول عند هذه الشرائط بل يكون بخلق الله تعالى ويكون هذه الشروط معدات
ثم قلتم انه ليس كذلك قال اقول الوجه السادس انه تعالى لا يقبل المقابلة للرائي والانطباع فيه لما عرفت في نفي
الجسمية وكونه في جهة وكل مرئي مقابل للرائي وينطبع فيه بالضرورة فالله تعالى لا يكون مرئيا واجيب
عن هذا الوجه بمنع الكبرى وهو قوله لانا لا نسلم صدق قولكم كل مرئي مقابل للرائي او منطبع
فيه وما ادعيتم من الضرورة في الكبرى باطل لاختلاف العقلاء في صدقها ولو كانت الكبرى
ضرورية الصدق لما اختلفوا في صدقها وبان ما ذكرتم من الكبرى منقوض بابصار الله تعالى ذاته
تعالى مع انه ليس مقابلا لذاته ولا منطبعا فيه فبطل كلية ما ذكرتم من الكبرى قال الباب الثالث

قال الباب الثالث في افعاله تعالى وفي هذا الباب مسائل المسألة الاولى قال الشيخ
ابو الحسن الاشعري ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا اثر لقدرة العبد
فيها اصلا وقال القاضي ابو بكر الباقلاني ان ذوات الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكون
الافعال طاعة كالصلوة ومعصية كالزنا صفات تقع بقدرة العبد وقال امام الحرمين
وابو الحسين البصري والحكماء ان الافعال واقعة بقدرة خلقها الله في العبد اي الله تعالى يوجد في
العبد القدرة والارادة ثم تلك القدرة والارادة توجبان الفعل المقدور وقال ابو اسحق
الاسفرايني المؤثر في ذلك الفعل مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد
يوجد فعله بالاستقلال ومنع قول المعتزلة بوجوه تلك الوجه الاول هو ان ترك الفعل ان امتنع
على العبد حال صدور الفعل عنه كان العبد مجبورا في فعله لا مختارا اذ الفاعل المختار هو
الذي يتمكن من الفعل والترك وان لم يمتنع الترك عليه فلا يخلو اما ان يحتاج فعله الى مرجح او لا
مرجح والاول هو المرجح يستلزم مرجح وجب الفعل معه اذ لو لم يجب امكن ان يوجد وان لا يوجد

فان لم يتوقف على امر آخر لزم الترجيح بلا مرجح وان توقف لم يكن الموقوف اولا مرجحا
بل بعضه هذا خلف ولا يكون صادرا عن العبد اذ لو كان ذلك المرجح صادرا عن العبد
لاحتاج الى مرجح آخر ويعود التقسيم فيه ويتسلسل فلا بد من مرجح موجب للفعل غير
صادر عن العبد دفعا للتسلسل فيلزم الجبر لان عند وجود ذلك المرجح يجب الفعل وعند
عدمه يمتنع فلم يكن العبد مستقلا بالاختيار وفيه نظر لانه لم لا يجوز ان يرجح احد الاختيارين مع استواء
الطرفين بالنسبة الى القادر ووجوب وقوع احدهما بسبب الارادة بمعنى حصول المرجح وهو الاول
وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها
الوجه الثاني لو كان العبد موجدا لفعله باختياره لكان عالما بتفاصيله اذ لو جاز ان يكون
الموجد بالاختيار لشيء غير عالم به على التفصيل لانسد علينا باب اثبات كونه تعالى عالما بكل الموجودات
لجواز ان يصدر عنه العالم بما فيه من الموجودات مع عدم علمه بشيء منها وهو باطل واذا كان
عالما بتفاصيله لزم ان يكون الفاعل للحركة البطيئة التي تتخللها السكنات في بعض الاحياز والحركة
في بعضها محيطا علما بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة وعارفا باعداد تلك السكنات وهو باطل
لانه لا شعور له بشيء من ذلك وفيه نظر لان البطء ليس لتخلل السكنات كما عرفت الوجه
الثالث لو كان العبد مختارا في افعاله وفرض ان مراد العبد مراد الله تعالى بان يريد العبد تسكين
جسم في زمان معين واراد الله تحريكه في ذلك الوقت فان وقع مراد كل منهما لزم الجمع بين النقيضين
وان لم يقع مراد كل منهما لزم رفع النقيضين وان وقع مراد احدهما دون الآخر لزم الترجيح بلا
مرجح لان قدرة الله تعالى وان كانت اعم من قدرة العبد لانه قادر على ما لم يقدر العبد عليه لكنهما
بالنسبة الى هذا المقدور المعين على السواء اذ ما به تعلق قدرة العبد لكل واحد منهما مستقلا
بالتاثير في هذا المقدور واذا كان كذلك امتنع ترجيح قدرة الله تعالى على قدرة العبد لامتناع الترجيح
من غير مرجح وفيه نظر لان القدرتين ليستا بمتساويتين في الاستقلال بالتاثير بل متفاوتتان
في القوة والضعف فالضعيف وان قدر على تحريك بالاستقلال يقدر عليه القوي لكن القوي
يقدر على منع ذلك الضعيف ولا يقدر الضعيف على منع القوي عن حركة ذلك الجسم
فلا يلزم الترجيح من غير مرجح قالت المعتزلة على ان افعال العباد منوطة باختيارهم

قال احتجوا بالمعقول الخ

80

بالمنقول والمعقول اما الاول وهو المعقول فلانه لو لم يكن العبد مختارا وموجدا لكانت
افعاله جارية مجرى حركات الجمادات ولو كان كذلك لقبح تكليفه بمنزلة تكليف الجماد وما يجري
مجراه عند العقلاء اذ لو ابطل جواز التكليف فعلم ان فعل العبد ليس خلق الله تعالى بل بقدرته و
اختياره واجيب عنه بان هذا الالزام مشترك لوجهين الاول ان فعل العبد المأمور به
عند استواء الداعي الى الفعل والداعي الى الترك وعند مرجوحية داعي الفعل ممتنع الحصول
وعند رجحان داعي الفعل على داعي الترك واجب الحصول فالفعل المأمور به
اما ممتنع الحصول او واجب الحصول فلا يكون مقدورا للعبد فيقبح التكليف الوجه الثاني
ان فعل العبد ان كان معلوم الوقوع لله تعالى وجب وقوعه وان كان معلوم اللاوقوع له كان
ممتنع الوقوع وقد ثبت ان الوجوب والامتناع مستلزمان عدم المقدرة واذا كان كذلك لا يكون للعبد في فعله تأثير
فيقبح التكليف فعلم ان الالزام وارد على الكل ومع هذا يمكن ان يجاب عنه بان يقال سلمنا
ان فعل العبد يجري مجرى حركات الجمادات لكن لا نسلم قبح التكليف وانما يلزم لو كان افعاله
تعالى معللا بالاغراض وليس كذلك فانه تعالى لا يسئل عما يفعل قال واما النقل فمن وجوه الاول
واما الثاني اعني المنقول فمن وجوه الاول هو ان الآيات التي اضافت الافعال الى العباد
كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الى قوله كل امرئ بما كسب رهين والآيات التي علقت الافعال
بمشيئة العباد كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر تدل على ان افعال العباد واقعة
بقدرتهم واختيارهم وهو المطلوب واجيب عنه بان ما ذكرتم من الآيات الواردة باضافة الافعال
الى العباد وتعليقها بمشيئتهم وان كانت دالة على ما ذكرتم لكن معها ما يدل على ان الافعال
غير واقعة بقدرة العباد وغير متعلقة بمشيئتهم واما ما يدل على الاول فنحو قوله تعالى خالق
كل شيء ونحو قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فان ما تبني الاشياء يدل صريحا على ان الافعال
واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له واما ما يدل على الثاني فنحو قوله تعالى من يشاء الله يضلله ومن
يشأ يجعله على صراط مستقيم فان هذه الآية تدل على انها متعلقة بمشيئته تعالى دون
مشيئة العباد قال الثاني الخ اقول الوجه الثاني من الوجوه النقلية هو ان الآيات
المشتملة على الوعد بالثواب بسبب الافعال وهي الطاعات كقوله تعالى ان الذين

آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا وعلى الوعد بالعقاب بسبب الافعال
ومن المعاصي كقوله تعالى ومن يعمل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب وعلى المدح بالافعال
كقوله تعالى وابراهيم الذي وفى الآية وعلى الذم عليها كقوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة
الحيوة الدنيا وذلك اكثر من ان يحصى مع ان الدالة على ان افعال العباد واقعة بقدرته تعالى و
اختياره لا بقدرة الله والا لكان الوعد والوعيد والمدح والذم بسببها مستغنى
لكون افعالهم تجري مجرى حركات الجمادات واجيب عن هذا الوجه بان المقتضي
للمدح والثواب انما هو السعادة والموجب للذم والعقاب انما هو الشقاوة دون الافعال
والسعادة والشقاوة كتب للعبد مقدورة لعلمه عز السعيد من سعد في بطن
امه والشقي من شقي في بطن امه والاعمال الصالحة امارات السعادة والاعمال الغير الصالحة
امارات الشقاوة فالحاصل ان لولا السعادة والشقاوة حصلتا وما مر من الافعال
فلم يترتب الثواب والعقاب عليها فلذلك يترتب الثواب والعقاب عليها
ليس من حيث ان الافعال الصالحة موجبات للثواب والافعال الغير الصالحة موجبات
للعقاب بل من حيث ان الافعال معرفات وامارات للثواب والعقاب فلا يلزم ما ذكرتم
فتلوموا ويترتب الثواب انما هي امارات ان انما هو بسوال معدوم نورها ما ذكرنا قال
المالكي ايها اولا الوجه المالكي من الوجوه العقلية اعتراف الانبياء عليهم السلام بذنوبهم
كما في الآيات التي اوردها تدل على كونهم فاعلين لافعالهم وعورض هذا الوجه بما اوردها
المصنف من الآيات الدالة على ان ذلك كله من الله تعالى ومشيته وتخليقه كقوله تعالى من يشاء الله
يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم قال الرابع ايها اولا الوجه الرابع من الوجوه النقلية الآيات
الدالة على ان افعاله تعالى لا تتصف بصفات افعال العباد من الظلم والتفاوت والاختلاف
اما الدالة على عدم اتصاف افعاله بالظلم كقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وقوله وما
ربك بظلام للعبيد وقوله تعالى وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون واما الدالة على عدم اتصاف
افعاله بالاختلاف فكقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فعلم بحكم المفهوم
ان كل ما كان من عند الله لا يكون فيه اختلاف واما الدالة على عدم اتصاف افعاله بالتفاوت فكقوله

81

تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت تدل على افعال العباد غير واقعة بقدرة الله وغير
مخلوقة له اذ لو كانت مخلوقة له لكان افعال العباد افعالا له وكل ما تكون صفة لافعال العباد
من الظلم والتفاوت والاختلاف تكون صفة لافعاله لكن مثل الآيات تدل على ان افعاله لا
تتصف بهذه الصفات فلا تكون افعال العباد واقعة بقدرته تعالى مخلوقة له وهو المطلوب
واجيب عن هذا الوجه بان ما ذكرتم من الآيات لا تدل على ان افعال العباد لا تصدر
عنه تعالى واما الآيات الدالة على نفي الظلم عن فعله تعالى فلان كون الفعل ظلما ليس داخلا في
ماهية الفعل ولا صفة حقيقية له حتى لو اتصف افعال العباد به يلزم اتصاف افعاله تعالى
بل هو صفة اضافية يعرض لبعض الافعال بالنسبة الى العباد وذلك لان مالكيتنا بالنسبة الى
حقوق العباد واستحقاقنا اياها فاصرنا غير تام فيكون احدنا حقوق العباد وظلما
اذ الظلم عبارة عن التصرف في حق الغير او في ملك غير استحقاق اما النسبة اليه تعالى فلا يكون شيء
من ذلك ظلما لانه مالك لكل الاشياء بالاستحقاق واذا كان كذلك يكون الظلم صفة اضافية
للفعل بالنسبة الينا لا يمنع صدور اصل الفعل من الباري تعالى ومن هذا الاعتبار
ثم يعرض له هذا الاعتبار بالنسبة الينا فيجوز ان يصدر عنه تعالى فعل من غير عرض له ذلك
الفعل بالنسبة الينا اضافة لا بالنسبة اليه تعالى فعلم انه محال واما الآيتان الدالتان
على نفي الاختلاف والتفاوت عن افعاله فلان المراد من نفي الاختلاف نفيه عن القرآن
كما دل عليه سياق الآية لا نفي الاختلاف عن افعاله تعالى فان افعاله تعالى مختلفة يدل عليه المشاهدة
في مخلوقاته ومن نفي التفاوت نفيه عن خلق السموات كما دل عليه المشاهدة سياق الآية
لا نفي التفاوت عن افعاله فان مخلوقات الله تعالى متفاوتة في الرتبة والشرف والدرجات اما غير ذلك
من انواع التفاوت واذا كان كذلك فلا يدلان على مطلوبكم وان ما ذكرنا اشار بقوله وان
نفي الاختلاف والتفاوت في القرآن وخلق السموات اذ الكلام فيهما قال واعلم ان اصحابنا
المنتمي الى الاشاعرة لما وجدوا نبوة ان الله تعالى مالك لما اراده وسائر ما لا فاعل ويد ما خلقه
من الحادثات من الحركات علموا ان لنا في افعالنا اختيارا ما والبرهان القائم على امتناع صدور
افعالنا عن قدرتنا واختيارنا فذهبوا الى طرفيهم ومنعهم عن اضافة الفعل الى اختيار العبد

اقول واعلم ان اصحابنا هو

[illegible]

مطلقا كما عرفت من الوجوه اراد والذين جعلوا سببا فعل الافعال الواقعة بمجموع قدرة الله
وكسب العبد وهي الكسب لان قدرة العبد اذا انضم الجهد العزم على صدور الفعل فالله يخلق
الفعل فيه والعبد عليه باجراء العادة فالعبد ولئن لم يكن موجدا للافعال بنفسه لكنه كالموجد
لها فلذلك حاز الاضافة والتعلق والمدح والذم والوعد والوعيد والعقوبة لهذا الضعف صعب
مشكل لان تصميم الجهد العزم ايضا فعل فيكون هو ايضا واقعا بقدرة الله فلا يكون
للعبد فيه مدخل اصلا ويعود المحذور ولصعوبة هذا المقام انكر من انكر خلق الافعال
انكر السلف على المناظرين فيه لانه يؤدي الى رفع التكاليف واستصعاب والقول بالترك
عصمنا الله واياكم عن مزال الاقدام وهذا المقام بالذي هم قال المسئلة السابعة في ان الله

اقول المسئلة السابعة في ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات وهذا البحث موقوف على تمهيد مقدمة وهو ان الارادة
عند الاشعري توافق العلم على معنى ان كل ما علم الله وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم عدمه فهو مراد
العدم واما عند المعتزلة فالارادة توافق الامر اي المامور مراد لا غير اذا ثبت هذا فنقول قال الشيخ
مريد لجميع الكائنات من الخير والشر والايمان والكفر لوجهين الاول انه موجد لجميع الكائنات
ومبدعها على سبيل الاختيار لما مر وكل من اوجد شيئا على سبيل الاختيار فهو مريد له ضرورة والثاني
انه تعالى مريد لجميع الكائنات وهو المطلوب الثاني انه حكم من الكافر الذي يموت على كفره كابي جهل
مثلا عدم ايمانه لوقوعه فامتنع وجود ايمانه اذ لو جاز وجوده كان يتخلف علمه به جهلا واذا امتنع
وجود ايمانه فلا يتعلق الارادة به لان الارادة انما تتعلق بالممكن فعلم انه تعالى علم شيئا كما لا
يقع لا يمتنع فيكون بعكس النقيض انه ما لو قلنا كل ما يقع فهو مريد له وهو المطلوب قال احتجت المعتزلة بوجوه

اقول احتجت المعتزلة على ان الله تعالى غير مريد لجميع الكائنات بل لبعضها وهو المامور فقط بوجوه اربعة
الاول ان الكفر غير مامور به اتفاقا واذا لم يكن مامورا به فلا يكون مرادا اذ لو كان مرادا لكان مامورا
لان الارادة اما مدلول الامر او ملزومه بالاتفاق وقد ثبت انه غير مامور به فلا يكون مرادا واذا لم يكن
وجوب جملة الكائنات فلا يكون انه مريدا لجميع الكائنات وهو المطلوب الثاني انه لو كان الكفر مرادا
لوجب الرضا به لوجوب الرضاء بقضاء الله والتالي باطل لان الرضاء بالكفر كفر الثالث ان الكفر
لو كان مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره لان الطاعة تحصيل مراد المطاع لكنه ليس بطاعة فلا يكون مرادا

واذا كان الكفر مرادا الله ... مراد الله تكفر ... مطيعا ... بكفر الكافر

الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يدل على انه تعالى لا يريد الكفر اذ لو اراده لرضي به لان الرضاء هو
الارادة لكن الآية تدل على عدم الرضاء فيكون دالة على عدم الارادة وهو المطلوب واما الجواب في الوجوه
الثلاثة الاخيرة فحكى في الوجه الاول بعينه واجيب عن الوجه الاول بانا لا نسلم ان الكفر لو كان
مرادا لكان مامورا به وانما يلزم ذلك لو لم ينفك الامر عن الارادة لكن الامر ينفك عن الارادة
كما في المختبر مثلا كما اذا اختبر السيد عبده بشيء الجزم هل يمتثل امره ام لا فيريد ان يعصيه
هل يأتي بذلك ام لا فيعقل انه يأمر العبد بما يأمره ولا يريده واذا جاز انفكاك الارادة من
الامر جاز ان يكون الكفر مرادا وان لم يكن مامورا به وفيه نظر لانا انما نلزم هو اذا دل الكفر
دعوى الامر به ان لو جاز انفكاك الامر عن الارادة وهو ممنوع وما ذكرتم بيان وجود الامر بدون
الارادة لا يقتضي وجود الارادة بدون الامر لانه لا يلزم من وجود اللازم بدون الملزوم وجود الملزوم
بدون اللازم وعن الوجه الثاني انا لا نسلم ان الكفر لو كان مرادا لوجب الرضا به قوله لوجوب
الرضا بقضاء الله قلنا لا نسلم ذلك لو كان الكفر بعض قضاء الله لكنه ليس كذلك
بل هو مقضي والرضا انما يجب بقضاء الله لا بالمقضي فلا يلزم ما ذكرتم والرضا رضاء العباد
بالكفر كفر لا رضاء المعبود وعن الوجه الثالث بانا لا نسلم ان الكفر لو كان مرادا لكان الكافر
مطيعا بكفره قوله لان الطاعة تحصيل مراد المطاع قلنا لا نسلم بل الطاعة هي موافقة الامر
الامر عن الارادة وقد سبق عنه كما عرفت فلا يكون الكافر مطيعا بكفره لانه ما اتى به من الكفر
غير مامور به وفيه ايضا ما قد عرفت على الجواب من الوجه الاول وعن الوجه الرابع بانا لا نسلم
ان الآية تدل على عدم ارادة الكفر وانما يلزم ذلك لو كان الرضاء هو الارادة للشيء مطلقا وهو ممنوع
لان الرضاء هو الارادة للشيء وحقا او ترك الاعتراض عليه فمعنى قوله ولا يرضى لعباده الكفر
هو انه تعالى لا يريد الثواب للعباد بالكفر او لا يترك الاعتراض للعباد بالكفر ويكون الكفر مصحوبا بنزع
الحافظ وفيه نظر فان الكفر منصوب لانه مفعول لا يرضى وقوله ان الرضا لو كان المراد بالرضا
مهما ترك الاعتراض لوجب ان يعدى بعلى على معنى الاعتراض هو على ذو اللام قال وقالت الحكماء

اقول وقالت الحكماء في شرح القضاء والقدر الموجود اما خير محض لا يشتمل على شر اصلا كالملائكة
التي يسميها الحكماء بالعقول وكالافلاك او الخير فيه غالب كالموجودات التي في هذا العالم واعتبر

فرع

بالنار فان فيهما ولكن يشترط بحيث انه يتأذى بها في بعض الاحوال حيث الالم فيهما منافع
كثيرة لا تكاد تحصى فالمقتضي بالذات هو تلك الخيرات والشرور واقع بالتبع اذ لا يمكن وجود النار مثلا
على طبيعتها الا بحيث يكون كذلك فالحكمة الالهية التي هي سبب الخير والجود يقتضي حصول النعم
الكثيرة وان لزم الشر القليل لان دفع تلك الخيرات الكثيرة وترك الخيرات الكثيرة لاجل الشر القليل
الشر القليل شر كثير باب الثالث في التحسين والتقبيح اي اولى المسائل الثالث في الحسن والقبح
اعلم انه لا شك في ان الله تعالى فاعل الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار ما يريد لا اعتبار
لقصده ولا غاية لفعله كما سيجيء فلا يكون شيء من الافعال بالنسبة اليه قبيحا واما بالنسبة الى العباد فالقبيح
ما نهي عنه شرعا كالحرام والمكروه والحسن ما ليس كذلك كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير
المكلف وقالت المعتزلة الفعل القبيح هو الذي يكون قبيحا في نفسه وقبحه يكون لذاته او لصفة قائمة
بذاته واذا كان كذلك فالفعل القبيح يمتنع صدوره من الله تعالى لما يلزم منه الاخلال بالواجب او فعل ما لا
ينفك عن الذنب لا يعرف وكذلك الحسن الا ان كان كذلك الفعل الحسن هو الذي يكون حسنا لذاته
او لصفة قائمة بذاته واذا كان كذلك فالفعل الحسن يحسن صدوره من الله تعالى كما يحسن منا ثم عرفت
ام لتعيين الفعل القبيح والحسن فانه يستقل العقل بادراكه فانه يحسن الانقاذ للغرقى والهلكى
وقبح الظلم او يستند الى كقبح الصدق الضار فانه لا استحالة على صحة الصرف قبيح وحسن الكذب
النافع فانه لا استحالة على صحة النفع حسن فلاجل ذلك الحسن والقبح مما ذكرنا من الصور مدرك
بالعقل يحكم بالحسن والقبح مما ذكرنا في الصور المذكور اعني المستمسك بكتاب سماوي وغير
المتدين ايضا اعني ما سواه كالبراهمة من العقلاء القبيح والحسن فليس العقل مستقلا بادراكه
لا مرون ولا استدلال لا يحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول شوال فانه لا مجال
للعقل في ادراكهما قلنا في الرد على المعتزلة ان كان مراده يحكم بالحسن ما يكون صفة كمال كالعلم او ما
يكون ملائما للطبع كاللذة وبالقبيح ما يكون صفة نقص كالجهل او ما يكون منافرا للطبع كالالم فلا خلاف
في كونهما عقليين اذ لا نزاع في مورد الكمال والنقص والملائمة والمنافرة الى الشرع بل العقل يستقل
بادراك ذلك وان كان المراد بالحسن ما يتعلق به في الآجل الثواب كالطاعة وبالقبيح ما يتعلق به في
الآجل العقاب كالزنا فالعقل لا مجال له في ادراك ما ذكرناه انه محض حكم الشرع وكيف لا يكون مستفادا

من الشرع ودليله في مسألة خلق الافعال ان العبد غير مختار في فعله ولا مستقل بتحصيله وذلك
بل ما يصدر عنه انما يصدر عنه على سبيل الاضطرار فلا يوصف بالحسن والقبح عقلا اصلا باب
الرابع في انه تعالى اي اولى المسائل الرابع في انه لا يجب على الله تعالى شيء وانما قلنا ذلك لوجهين الاول
انه لو وجب عليه شيء لوجب لحاكم فالحاكم عليه تعالى لامتناع ثبوت الحكم اعني الوجوب
بدون حاكم غيره واذ لا حاكم عليه تعالى فلا يجب عليه شيء وفيه نظر الثاني انه لو وجب عليه شيء فان لم
يستوجب الذم بتركه كان الله تعالى باقيا على حد ذاته مثلا لم يكن واجبا عليه وهو محال والمعتزلة
اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف وهو عندهم عبارة عما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن
المعصية بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء فقيل عليه بان معنى الوجوب ان الطاعة الذي او حتم بسببه
على الله تعالى امر ممكن في ذاته ويمكنه ان يفعل ذلك الوجوب الا انه ان يفعل ... اوله لم يعصيه وكذلك
الموت هذا الموت فيكون الوسط ان الموت عنا وكل ما يكون عنا جاز تركه وكل ما جاز تركه لا يكون واجبا
فاللطف لا يكون واجبا ومن الامور التي اوجبوا على الله تعالى الثواب على الطاعات فقيل عليه
بان الله تعالى على العباد من النعم السابقة والالطاف السابقة ما لا يمكن عده واحصاؤه وان
كان كذلك فتلك الافعال اي الطاعات لا تكافئ تلك النعم السابقة فكيف يقتضي مكافاة اخرى
في ... ومن الامور التي اوجبوا عليه تعالى العقاب على الكبائر قبل التوبة فقيل عليه العقاب حق الله تعالى
فله ان يعفو اذ ليس له في اسقاطه ضرر واذا جاز عفوه لم يكن العقاب واجبا
عليه ومن تلك الامور التي اوجبوا على الله تعالى ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا فقيل عليه لو كان
الاصلح واجبا عليه لما خلق الكافر الفقير لان الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا
في الدارين ومن تلك الامور التي اوجبوا عليه تعالى ان لا يفعل ما هو قبيح عقلا لعلمه تعالى بقبحه واستغنائه
عن الاخلال بالواجب وقد عرفت ذلك في المسألة السابقة باب الخامس في ان افعاله تعالى
اولى المسائل الخامسة في ان افعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض ومن يحصل المصالح ودفع المفاسد
وانما قلنا ذلك لوجهين الاول انه تعالى لو فعل لغرض ولكن فعل لغرض لكان تحصيل ذلك الغرض بالنسبة
اليه اولى من عدم تحصيله ولو لم يكن كذلك لكان مستكملا بذلك الغرض الذي هو غيره ولو كان مستكملا
بغيره لكان ناقصا في ذاته وهو محال الثاني انه تعالى لو فعل لغرض لكان ذلك ... مستكملا قبيح وهو قبيح فلا يفعل

لغرض له تعالى. أقول لا يلزم من كون فعله تعالى لغرض كونه مستكملاً بذلك الغرض وإنما يلزم ذلك لو كان
ذلك الغرض راجعاً إليه أما إذا كان راجعاً إلى غيره فلا يلزم ما ذكرتم وإذا كان كذلك فلم لا يجوز
أن يكون غرضه هو تحصيل مصلحة العبد فلا يلزم النقصان في الذات والاستكمال بالغير. لا يقال
في أنه إن لم يحصل مصلحة العبد وعدم تحصيلها إن استويا بالنسبة إليه تعالى لم يصلح أن يكون غرضاً
داعياً إلى الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح وإن لم يستويا بالنسبة إليه تعالى بل يكون تحصيلها أولى بالنسبة
إليه ثبت ما يلزم الاستكمال بالغير. والوجه الثاني أنه لا شك أن تلك الأغراض من قبيل
الممكنات فيكون تحصيل تلك الأغراض ابتداءً من غير توسط الأفعال مقدوراً لله تعالى لكون كل
ممكن مقدوراً له ابتداءً وإذا جاز صدور تلك الأغراض عنه تعالى ابتداءً فجعلها غايات متوسطة الأفعال
يكون عبثاً والعبث قبيح فلا يكون أفعاله تعالى معللة بالغرض ومن المطالب إذا ثبت أن أفعاله جعل
من الأغراض غايات للأفعال وهو عبث وإذا كان بعض أفعاله تعالى غير معلل بالغرض لا يكون شيء
من أفعاله معللاً بالغرض لعدم القائل بالفصل. الثالث قوله الغرض من اختصاص الحادث
المعين بوقته المعين إن وجد قبل ذلك الوقت لزم أن يحصل الحادث في ذلك أي قبل هذا الوقت
لامتناع ولزم أيضاً أن لا يكون هذا الوقت غرض هذا الحادث لأن غرض الشيء لا يكون موجوداً في الخارج
قبل ذلك الشيء لكونه موجوداً قبل وقته ويكون غرضه غير غرض له هف وإن وجد مع هذا الحادث
فيكون هذا الوقت أيضاً مختصاً بذلك الوقت فيعود الكلام في اختصاص الوقت بهذا الوقت
بأن يقول الغرض من حدوث هذا الغرض في هذا الوقت إما أن يوجد قبل هذا الوقت أو معه
فإن استمر اختصاص كل غرض بوقته إلى غرض آخر لا إلى نهاية يلزم التسلسل وهو باطل وإن انتهى الأغراض
إلى ما لا غرض له لا اختصاصه بوقته لزم ترجيح فعل بلا غرض وهو المطلوب. قال واتفقت المعتزلة. أقول
واتفقت المعتزلة على أن أفعاله تعالى وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد لأنه لو لم يكن كذلك
فإما أن يكون معللاً برعاية مصلحة تعود إليه وهو باطل لما عرفت أو يكون أفعاله تعالى خالية عن الأغراض
وهو الصانع لأن ما لا غرض فيه هو عبث والعبث على الحكيم محال وإذا بطل القسمان ثبت
أن أحكامه وأفعاله معللة برعاية مصالح العباد وهو المطلوب. والجواب عن هذا بأن المراد بالعبث
إن هو الحكم العبث على الحكيم محال لكان هو الفعل الخالي عن الغرض هو عين المدعى وإن كان المراد غير

الدعوى في

84

فلا ندعي أن بحصول أولاد ... سبحانه عليه ... حتى ينظر في صحته وفساده. قال المسألة السادسة. أقول
المسألة السادسة قالت المعتزلة الغرض من تكليف العباد بالطاعات التوصل إلى استحقاق
تعظيم العبد بالثواب فإن التفضل بتعظيم من غير استحقاق التعظيم قبيح على الله تعالى وقد طلب ... هذا
الكلام على القول بالحسن والقبح في أفعاله وقد أبطلناه ومع القول بهما إنما التوصل بالتعظيم إنما يصح
ممن يصح عليه النفع والضر والله تعالى منزه عنهما فلا يصح منه ... فلو ... المكلف ... الأول أن
العبد مجبور في أفعاله فيكون أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات وإذا كان كذلك فيقبح تكليفه كما يقبح
تكليف الجمادات ... التكليف لتكليف العباد إن كان لا لغرض كان عبثاً فيقبح من
الله تعالى ولو كان لغرض فذلك لا يكون إلا لأنه تعالى عاجز عن الغرض ولا يكون ... لأنه قادر
على تحصيل ذلك الغرض ابتداءً من غير توسط العمل لأنه تعالى قادر على جميع الممكنات ابتداءً وإذا كان كذلك
يقبح التكليف. وأجيب عن هذا الاحتجاج بأن التكليف ... حاصله يرجع إلى أنه إعلام من الحق
إلى الخلق بنزول الثواب بواسطة الإتيان بما كلف به على أهل الجنة وحلول العذاب على أهل
النار بواسطة تركه وفارق بين السعداء والأشقياء وإذا كان كذلك فلا يجوز طلب لميته لأن حكم
الله تعالى لا يطلب لميته ولا يسأل عنه فإن الله تعالى يعترض على من أراد أن يعترض عليه ويساوي
غيره ولا يسأل عنه كما قال الله تعالى في محكم كتابه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون جعلنا الله من الواقفين
لقضائه الصابرين على بلائه ... الآيات والحمد لله الواقع على ... البينات
والآيات. قال الكتاب الثالث في النبوات وما يتعلق بها. أقول
الكتاب الثالث في النبوات وما يتعلق بها كمباحث الإمامة ومعرفة المعجزات والحشر والجزاء
والشفاعة إلى غير ذلك. وفي هذا الكتاب ثلاثة أبواب الباب الأول في النبوة وفي هذا الباب
مباحث. المبحث الأول في احتياج الناس إلى النبي إذا عرفت هذا فنقول لما لم يمكن الإنسان بحيث
يستقل وحده بأمر نفسه ولأن أمر معاشه من غذائه ولباسه ومسكنه وسلاحه لا يتم إلا بمشاركة
شخص آخر من أبناء جنسه أي مشاركة إنسان آخر ولا يتم أيضاً إلا بمعارضة ومن أن يعمل كل واحد
مثل ما يعمل الآخر ومعاوضة ومن أن يعطي كل واحد صاحبه شيئاً في مقابلة ما أخذ منه ويكون تلك المعارضة
والمعاوضة يجريان فيما يتوصل بها إلى ما يتوقف عليه صلاح الشخص من الأمور المذكورة أو صلاح النوع كتدبير المنزل

مثلا لو كان لكل واحد شيء ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك وتدعو شهوته وغضبه الى
الجور على الغير احتاج الانسان الى عدل يتفق عليه حتى لا يكون كذلك يحفظ ذلك العدل بشرع اذ العدل
لا يساوي الحساب الغير المحصور الا اذا كان له قوانين كلية يحفظ وتلك القوانين هي الشرع والشرع
لا بد له من شارع يعرفه ويعينه على الوجه الذي ينبغي وذلك الشارع يكون ممتازا عن غيره مختصا بآيات ظاهرة
ومعجزات باهرة لانه لو لم يكن كذلك لنازع الناس في وضع الشرع اذ لا ترجيح لاحدهم على الآخر حتى
ويكون بتلك المعجزات يدعو الناس الى اطاعة ذلك الشارع ويحثهم على اجابته ويكون مصدقة له في
مقالته والانقياد لكلام الشارع بوعد المسيء بالعقاب العاجل والآجل ويعد المطيع بالثواب
والشارع الموصوف بهذه الصفات هو النبي فالانسان يحتاج الى النبي وهو المطلوب قال
الثالث امكان المعجزات اي اقول البحث الثالث امكان المعجز المعجز امر خارق للعادة من دعوى
او فعل مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قلنا مقرون بالتحدي وهو طلب المباراة لئلا يتخذ
الكاذب معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه لكونها غير مقرونة بالتحدي وانما قلنا مع عدم
المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة فعلم مما ذكرنا انه يعتبر العقدين مما يجب ان يراد على ما قال
المص في تعريف المعجز حتى يكون منطبقا عليها اذا عرفت هذا فنقول الامر الذي يكون خارقا
للعادة مثل ان يمسك النبي عن القوت مدة غير معتادة وهو مع ذلك يحفظ الحياة ... جائز
بسبب انجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعه القوى البدنية فتوقف القوى البدنية عن
افعالها كالهضم والشهوة والغذاء وما يتعلق بها فلم يتحلل من النبي ما يتحلل من غيره فيقتضي النبي
عن بدل ما يتحلل اعني الغذاء الا ترى ان المريض بالامراض الحادة لما اشتغلت قواه الطبيعية عن
تحريك المواد المحمودة وحللها بتحليل المواد الرديئة لم يطلب الغذاء مع لو اطعم الغذاء ... مدة
لا يعتاد بمثله في غير مرضه الحادة هكذا الى ما ذكرنا القاضي في قول النبي عم لست كاحدكم ابيت عند
ربي يطعمني ويسقيني قال وان يخبر عن الغيب اي اقول الفعل الخارق للعادة اما ان يكون قولا
لسانيا او فعلا بجارحة اخرى اما الاول فيجوز ان يخبر عن الغيب بسبب انه يقع للنبي في اليقظة ما يقع
لغيره في النوم من الاطلاع على الاشتغال بتصرف البدن فتتصل نفسه لقوته ونفاذه عن الشواغل
البدنية وطهارته عن الكدورات البشرية بالملائكة العظام اعني الجواهر الروحانية التي فيها صور
الموجودات

فتنتقش النفس بما في تلك الملائكة العظام من صور الحادثات الواقعة في عالمنا هذا كانطباع صورة مرآة
في مرآة اخرى تقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما فيدرك ما عندهم من المغيبات على وجه كلي والتفت
صور الحادثات في تلك الجواهر لانها اسباب وعلل لوجود الحادثات ويدركه لوجود الحادثات
ويدركه لما يتوقف على الحادثات اعني الحوادث اللاحقة الحاصلة الى الحوادث السابقة فتكون صور
جميع الحادثات من الازل الى الابد مرتسمة في العقول واذا انتقشت النفس بصور تلك الحادثات
فينتقل تلك الصور من النفس الى القوة المتخيلة فتحاكيها بصور جزئية مناسبة لها ثم ينتقل تلك الصور
من القوة المتخيلة الى الحس المشترك فيرى تلك الصور كالمشاهد المحسوس وهذا هو الوحي وربما
تعلو النفس وتشتد الاتصال فيسمع كلاما منظوما من شاهد فهو وذلك الحافظ هو الملك
فيشبه ان يكون نزول الكتب الالهية بهذا الوجه اذ يتحد نزول العقول عند تشخص وتكلمهم
بكلام واما الثاني وهو الفعل بجارحة اخرى فيجوز ان يفعل النبي فعلا لا يتمكن بذلك الفعل من امثاله
مثل ان يمنع النبي الماء عن جريانه كما نقل عن موسى عم او انبع الماء من بين اصابع النبي وبنانه
كما نقل عن نبينا عم وذلك الاقتدار للنبي انما هو بسبب ان تسلط النفس على مادة العالم بحيث يتصرف
بنفسه فيها بازالة صورة وايجاد اخرى كما يتصرف في اجزاء بدنه سيما في عنصر يناسب مزاج الحاضر
ومشاركة مزاجه ذلك العنصر في خصوصه اي يكون نفسه اقدر على التصرف في ذلك العنصر النوع
في عنصر آخر بسبب من الاسباب ولذلك يتعلق ذلك السبب بخصوصه واذا كان كذلك فيعطى في
ذلك العنصر ماشاء وهذا البيان في امكان المعجز على رأي الحكماء واما على رأي المتكلمين فلا حاجة
الى هذه التطويلات فان الله سبحانه وتعالى قادر على جميع الممكنات وفاعل بالاختيار يخص
من يشاء من عباده بالوحي والمعجز وارسال الملك اليه والوالي كتب عليه قال الثالث
في ثبوت نبينا عليه السلام اي اقول البحث الثالث في اثبات نبوة محمد عليه السلام يدل على نبوته وجهان
الاول انه عم ادعى النبوة بالتواتر واجماع الامم على ذلك واظهر المعجز وكل من هذه الانواع التي
المعجزات الرسول عم اما معلومة النبأ بالتواتر اولا والثاني اما عقلية او حسية اما الاول فهو
القسم الاول من المعجز لانه عم اتى بالقرآن بالتواتر وتحدى به لانه عم تحدى لطلب المعارضة
من الفصحاء اذ قوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله الآية وهي دالة

على التحدي بسورة واحدة من ذلك مع توفر الدواعي ولم يعارضوه لعجزهم عن ذلك لانهم لو قدروا
عليها لعارضوه لتوفر دواعيهم عليها ولو وقعت المعارضة منهم لنقل بل كان اشتهار تلك
المعارضة اولى من اشتهار القرآن لان القرآن في نظرهم كالشبهة وتلك المعارضة كالحجة فيعلم
ان القرآن معجز وهو المدعى وهذا الكلام المعجز المنقول الينا بالتواتر وهو المطلوب واما انه اتى
بالمعجز الفعلية وذلك على نوعين الاول الاخبار عن المغيبات الماضية والقسم
الاول ايضا قسمان قسم ورد في القرآن وقسم ورد في الاخبار اما الذي ورد في القرآن فكثير
منها قوله تعالى الم غلبت الروم الآية وكان كما اخبر ومنها قوله تعالى خطابا لمحمد ان الذي
فرض عليك القرآن لرادك الى معاد يعني الى مكة وكان كما اخبر وسميت مكة معادا لان المعاد
المرجع يعني وذلك لان الرجل يسافر في البلاد ثم يعود اليه ومنها قوله تعالى خطابا لمحمد عم
قل للمخلفين الآية وقد وقع ذلك لان المراد من قوله اولي باس عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعى
ابو بكر الى قتالهم وعند بعضهم هم فارس وقد دعى عمر بن الخطاب الى قتالهم وعند بعضهم
هم اصحاب صفين اعني اصحاب معاوية وقد دعى علي الى قتالهم وفي تكون معنى قوله يسلمون
الى ينقادون ومنها قوله تعالى وعد الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
اي ليورثنهم ارض الكفار من العرب فيجعلهم سكانها وملوكها كما استخلف الذين من قبلهم يعني
بني اسرائيل اذ اهلك الله الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم وكان كما اخبر
اذ المراد منه الصحابة بدليل قوله منكم ويدل على قوله تعالى وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وكانوا
هم الخائفين في صدر الاسلام وقد انجز الله موعده لهم واما الذي ورد في الاخبار فما اكثر
اي في اوايل الاسلام
منها قوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة وكانت مدة خلافة الخلفاء الراشدين ذلك القدر
ومنها قوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقد اقتدى المؤمنون بعد النبي بهما
ومنها قوله عم لعمار بن ياسر تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين في حرب البغاة
مع علي ومنها قوله عم لعباس حين اسره النبي عم وطلب الفداء لنفسه وابى وادعى عدم المال
ان لحالسه نوفل بن الحارث وابن اخي العباس لنفسه عن الفداء وقال لا مال فقال النبي عم اين المال
عندك وجعلته ام الفضل بمكة وليس معكما احد وقلت لام الفضل ان اصبت في سفري هذا
امراته

اي ان اصابتني مصيبة الموت

٨٦

وللفضل كذا و
ابنه

86

ولعبد الله كذا فقال العباس والذي بعثك بالحق ما علم هذا احد غيري واني لرسول الله واسلم
هو وعقيل ومنها اخباره عن موت النجاشي اليوم الذي مات فيه فان ابا هريرة روى ان النبي عم
نعى للناس اليوم الذي مات فيه وقال لاصحابه صلوا على اخيكم النجاشي وخرج بهم الى المصلى فصف
لهم اربع تكبيرات ثم تبين بعد الاخبار انه مات في ذلك اليوم ومنها اخباره عما يحدث من الفتن والعلامات
الى اشراط الساعة كما هو مذكور في باب الملاحم وباب اشراط الساعة في كتاب المصابيح كما اخبر
اي الواقعة العظيمة في الفتن
عن نائبة بغداد لان ابا بكرة روى عن النبي عم انه قال ينزل ناس من امتي بغائط يسمونه البصرة
عند نهر يقال له دجلة يكون عليه جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان في اخر الزمان
جاء بنو قنطوراء عراض الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على شط النهر فيتفرق اهلها
ثلث فرق فرقة ياخذون في اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة ياخذون لانفسهم وهلكوا
وفرقة يجعلون ذراريهم خلف ظهورهم ويقاتلونهم وهم الشهداء وكان كما اخبر لان المراد بتلك المصر
هو بغداد وكون تلك الغائط قبل عقد المدينة مسمى بالبصرة لا ينافي تسميتها بعد ذلك ببغداد والدليل
على ان المراد بذلك المصر انما هو البغداد لا البصرة لان النهر الذي عند البصرة لا يقال له دجلة بل هو
قطعة من شط العرب وليس عليها جسر بل انما هو على نهر بغداد وقد اغار بنو قنطوراء لان
المراد ببني قنطوراء الترك وذلك لان قنطوراء جارية ابراهيم عم والترك من نسلها وقد تفرق
اهل بغداد في تلك الغارة ثلث فرق كما ذكره النبي ومن اراد العلم بتفصيل ذلك فليطالع ما كتب
الامام نصير الدين الطوسي طاب ثراه في حكايتها وكاخباره النبي عم عن نار ببصيري وهي مدينة
من مدن الشام فان النبي عم قال لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء
اعناق الابل ببصرى وكان كما اخبر فانه في ايامنا قد اشتعلت نار في ارض الحجاز وقد اضاءت
وضوءها بحيث رؤيت من بصرى ولعل مراد النبي عم باعناق الابل تلك الهضبات و
مدارات [illegible] بين الناس فان تلك النار راها جمع عظيم من الحاج والآن اكثرهم باقون
معروفون في البلاد واما القسم الثاني وهو الاخبار عن المغيبات الماضية فكما جاء بما وقع
من اقاصيص الاولين كقصص المذكورة في القرآن وذلك اخبار عن المغيبات لان ذلك كان
من غير قراءة كتاب ولا استماع من انسان واما النوع الثاني من معجزاته الفعلية [illegible]

ذكر البليغ العظيم في الحكم النظرية والعملية فيفيد بان علمه اتيانه بكلام عجز الاولون والآخرون
عن معارضته مشتملا على جميع الحكم النظرية والعملية بل على جميع العلوم النقلية والعقلية كما هو
مذكور في التفسير الكبير بلا تعلم من احد وممارسة لكتب المتقدمين من اعظم خوارق العادات
واما المعجزات الحسية فكلها نقل عنه عم انه اتى بمعجزات أخر غير ما ذكر كانشقاق القمر فان انس
بن مالك روى ان اهل مكة سألوا رسول الله عم ان يريهم آية فاراهم القمر بشقين حتى رأوا حراء
بينهما وهو جبل بمكة وكتسليم الحجر على النبي عم لانه روى جابر بن سمرة قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم انا لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث واني لاعرفه الآن وفي التمسك
بهذا الحديث نظر لان صدق هذا الكلام موقوف على ثبوته فاثباتها به دور وكنبوع الماء من
بين اصابعه عم لانه قال جابر عطش الناس يوم الحديبية مع رسول الله عم بين يديه ركوة
يتوضأ منها ثم اقبل الناس نحوه قالوا ليس عندنا ماء نتوضأ به ولا نشرب الا ما في ركوتك فوضع
النبي عم يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون قال فشربنا و
توضأنا فسئل جابر كم كنتم قال لو كنا مائة الف لكفانا كنا خمس عشرة مائة وكحنين الخشب
فانه قال جابر كان النبي عم اذا خطب استند الى جذع النخل التي كان يخطب عندها حتى كادت
ان تنشق فنزل النبي عم حتى اخذها فضمها اليه فجعلت تئن انين الصبي الذي يسكت حتى
استقرت وكشكاية الناقة من كثرة العمل وقلة العلف كما روى يعلى بن مرة الثقفي فانه قال
ثلثة اشياء رأيتهن من رسول الله بينا نحن نسير معه اذ مررنا ببعير يسنى عليه فلما رآه
البعير جرجر فوضع جرانه فوقف عليه النبي عم فقال اين صاحب هذا البعير فجاءه
فقال بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول الله وانه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره فقال اما
اذ ذكرت هذا من امره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه وباقي الحديث لما لم يكن
له تعلق بالمشروح تركناه وقوله يسنى اي يستقى عليه وجرجر البعير اي صوت وجران
البعير مقدم عنقه من مذبحه الى منحره وكتكلم الشاة المسمومة بانها قالت لا تأكل مني فاني
مسمومة كما روى عن جابر ان يهودية من اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها
لرسول الله عم فاخذ رسول الله عم الذراع منها واكل رهط من اصحابه معه فقال رسول الله عم

ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية ودعاها فقال سممت هذه الشاة فقالت من اخبرك
فقال اخبرتني هذه في يدي يعني الذراع قالت نعم قلت ان كان نبيا فلن يضره وان لم يكن
نبيا استرحنا منه فعفى عنها رسول الله ولم يعاقبها الى غير ذلك من المعجزات مما ذكر في كتاب
دلائل النبوة فانها وان لم يتواتر كل واحد منها لكن مجموع الروايات بلغ الى حد التواتر فقد
اشترك فيها وهو الاعجاز كما في شجاعة علي وسخاوة حاتم فثبت انه عم ادعى النبوة
واظهر المعجز فيكون نبيا لان كل من ادعى النبوة واظهر المعجز فهو نبي اذ المعجز يدل على تصديق الله
اياه لان الرجل اذا قام في محفل عظيم وقال اني رسول هذا الملك اليكم فطالبوه ذلك الرجل بالحجة
على دعواه فقال الرجل للملك ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي فخالف عادتك
وقم من مكانك واقعد كذا وكذا ففعل الملك اضطر الحاضرون الى تصديق الملك اياه وعلم
بالضرورة صدقه في دعواه وانه تعالى لو لم يكن الفاعل ما امكن ان يلقي الملك سؤاله فكذا ههنا
وكل من صدقه الله فهو صادق لاستحالة جواز الكذب على الله تعالى اذ لو فرض ما ذكرناه ثم
نبي قال وايضا بمجموع سيرته الى آخره الوجه الثاني انه بمجموع سيرته وصفاته المتواترة كملازمة الصدق
فانه ما احد ما سمع منه لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا كذبا ولو صدر عنه الكذب مرة لاجتهد
اعداؤه في تشهيره وكاعراضه عن متاع الدنيا مع حرص الاعداء عليه فان قريشا عرضوا عليه المال
والزوجة والرياسة حتى يترك هذه الدعوى فلم يلتفت اليهم وكان يلبس في العادة حتى انه عليها
فعال ولا يبسطها كل البسط وكثير عمره في العادة حتى انه لم يتوقف على احد ولشدة عظم الرعب
مثل يوم احد ولهذا قال البراء كنا والله اذا احمر البأس نتقي به وان الشجاع منا الذي يحاذيه
يعني النبي وهذا على انه كان قوي القلب لما عندالله لقوله تعالى والله يعصمك من الناس وكان لفصاحته
التي ابكمت مصاقع الخطباء من العرب العرباء كما قال اوتيت جوامع الكلم وكالاصرار على التبليغ
مع ما يرى من المتاعب والمشاق ولهذا قال عم ما اوذي نبي مثل ما اوذيت فانه لم يفتر في عزمه
ولا احرازه فتور ولم يتغير عن المنهج الاول اليه ومعلوم ان المزور لا يمكنه ان يكون كذلك
وكالترفع عن الاغنياء واهل الثروة والتواضع مع الفقراء والمساكين لا تكون جميع الالا اسباب
اذ لم تجتمع لاحد من الخلق اجتماع هذه الصفات فهو انه فكان اجتماعها فيه دالا من اعظم المعجزات

وابين الدلالات على نبوته قال البراهمة على ما حسنه العقل مقبول وما قبحه مردود وما
توقف اي اتوقف قالت البراهمة لا حاجة الى بعثة الرسل لان ما حكم به لو حسنه العقل فلا حاجة فيه
الى الرسول لان كل ما حسنه العقل مقبول سواء ورد به الرسول او لا وكذا ما قبحه العقل فكذلك
لان كل ما قبحه العقل مردود سواء ورد به الرسول او لا وان لم يعلم حسنه ولا قبحه بل توقف فيه
فكذلك لان ما توقف العقل فيه فمستحسن عند الحاجة للانتفاع به لما تقرر في العقول ان كل ما
ينتفع به الانسان وكان ضروريا كالتنفس حلال لان الانتفاع به حسن والا يلزم تكليف ما لا يطاق
وان لا يكتفى بالحكم ومستقبح الانتفاع عند الاستغناء عن الانتفاع به لما تقرر ايضا في العقول ان ما لا يحكم
فيه الحاجة قبح الانتفاع به لانه اقدام على ما يحتمل الضرر مع عدم حاجة اصلا واذا كان
كذلك فان في العقل مندوحة ونبذ عن النبي عم قلت الجواب عنه من وجهين الاول انا لا نسلم
عدم الاحتياج اليه بل للبعثة فوائد لا تحصى منها ان تعزز الحجة وتزيل الشبهة التي تضعف فيها
ولم يرشد بالنحو الى ما يتوقف العقل في تحسينه ولا تقبيحه كتحسين الاوقات واحوال الجنة
والمعاد فان العقل لا يحكم بذلك مترددا فيه فالنبي اذا اخبر عنه بالوقوع فيصدقه ومنها
لم يمر حسن ما توقف العقل فيه حسنه وقبحه كحسن الاشتغال بالطاعات فان العقل لا يستقل
بدرك حسنه ادعى من حيث الانقياد في ملك الله بغير اذنه قبيح ومن حيث ... كما
لما التعذيب حسن ما دامت النبي ... ومنها تعضيد تحسينه العقل ... الا ان ...
الطاعة وكيفيتها وكميتها على التفصيل ليحصل به قطع عذر المكلف من كل الوجوه على ما قال الله تع لئلا
يكون للناس على الله حجة بعد الرسل لانه يمكن ان يعتذر المكلف بجهله ومن انه لم اصل الطاعة في العقل والعبادة
لكنه لم يطلعنا للعبادة فيجب ان يبينها لنا انما هي وكم هي وكيف هي على ما فصلها النبي عم ومنها
الدفع ... ومنها ان يعبر النبي ... الطاعات والعبادات الغير المذكورة للمعبود والمكروه
في اوقات ... ذكر المعبود ... الطاعات
الغير المذكورة للمعبود كالزكوات وصلة الرحم والبر الى الوالدين وغيرها ومنها ان يشرع قواعد العدل
المنتظم لنوع الذي هو صدر من العالم ومنها ان يعلم الصناعات الضرورية في المعيشة
كالنور والنسج والخياطة والبناء والفلاحة والخبز والطبخ وغيرها والصناعات النافعة المحكمة

للامراض المهلكة وبذلك انما يعلم في الوقت كصنعة الزرد كما قال الله تع في داود وعلمناه صنعة لبوس
لكم لتحصنكم من باسكم الآية وفي الفلك كما قال في نوح واصنع الفلك باعيننا ووحينا ومعلوم ان توقف
من الصناعات على اسرارها بالوحي امر عظيم فوجب بعثة الانبياء لتعليمها ومنها ان تعلم منافع الادوية
المجلوبة في الادوية كون بعضها نافعة في بعض الامراض وضارة في بعضها انما يحصل بعد ذلك من تعود الادوية مما يهلكهم
في الكتب الطبية تعلق بلا تعب وخطر فان الوقوف منها كثيرا ما يقضي الى الهلاك ولم يعلم خصائص الكواكب
السائرة السيارة واحوالها لانها المنجمين فان ذلك لا يحصل العلم الا بالوحي ... ولهذا التي لا انفك لها الا الاخبار فان
العلم التجريبي بذلك انما يحصل بعد تكرر الادوار والاعمار البشرية لا تمكن ان تفي بها الوجه الثاني سلمنا ان العقل
في احكام كاف في العلم بحسن الاشياء وقبحها بان يعلم ذلك الحسن والقبح الكامل من العقول لكن جميع العقول
غير كامل بل هي متفاوتة في الكمال والكامل نادر فلابد للناس من معلم يعلمهم ويرشدهم على وجه يناسب
عقولهم ولهذا قال عم كلموا الناس على قدر عقولهم قال قالت اليهود اي اول قالت اليهود لو كان محمد
نبيا لكان صادقا في جميع اقواله لكنه ليس كذلك لكذب اقواله ان شريعة موسى عم منسوخة وذلك لانه
~~لا يخ اما ان يكون مبينا لزم ان يكون معلوما لا منه ولو كان كذلك لكان العلم~~ بكون في شرع موسى عم انه ستنسخ
او لا يكون مبينا فان كان مبينا لزم ان يكون معلوما لا منه ولو كان كذلك كان العلم بكون شرعه منسوخا مساويا
للعلم باصل شرعه ولو كان كذلك لوجب ان يساويه نسخه وشهرته متواترا اصل دينه لكنه ليس كذلك لانه
لو كان متواترا لما امكن لليهود انكاره وقد انكروه وان لم يكن مبينا في شرعه انه سينسخ فان في شرعه ما يدل
على دوام شرعه امتنع نسخ شرعه والا لزم الكذب وجواز نسخ شرع محمد عم والتاليان باطلان اما الاول فبالاتفاق
واما الثاني فالالزام عليكم وكذا لم يكن في شرعه ما يدل على النسخ ولا على التابيد ثم لم يكرر شرعه فلم يثبت
العمل بمقتضى شرعه غير جرح لان الامر المطلق لا يفيد وجوب الفعل الا مرة وشرع موسى عم ليس كذلك
لان النقل ليف المبينة في شرعه كانت معروضة على الخلق بذلك الشرع الى زمان عيسى عم اذا فعلم ان شرع
موسى عم غير منسوخ فلا يثبت نبوة محمد عم ومواليه قلنا في الجواب انا نختار القسم الاول وهو
انه كان في شرع موسى عم ما يشير بنسخه قطعا قوله لو كان كذلك لوجب ان يساويه ذلك في تواتره
اصل دينه قلنا لا نم ذلك بل انما لم يتوفر الدواعي الى نقله كتوفرها الى نقل اصل الدين او كان
في شرعه ما يدل على الدوام ظاهرا لا قطعا فلا يمنع النسخ لجواز ان يكون المراد غير الظاهر وانما ذكره بلفظ

الشاهد لعدل على خلاف الكتب اولئلا يضعف اعتقاد الامة فانهم لو اعتقدوا نسخه لما كان
اسنادهم به كاسنادهم اذا اعتقدوا دوامه وفي هذا الوجه الاخير نظر وهذا الاحتمال قائم في شرح
محمد عمر قال الرابع في عصمة الانبياء اي الامر الرابع في عصمة الانبياء وسيجيء تفسيرها اتفق
الجمهور على عصمتهم عن الكفر والمعاصي بعد الوحي ولم يتكلموا فيه والفضيلية من الخوارج جوزوا عليهم
الكفر لانهم جوزوا عليهم المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر وقوم اخرون جوزوا عليهم اظهار
كلمة الكفر عند الخوف من القتل على الاصرار على الايمان بل اوجبوا ذلك لان عدم اظهار الكفر في
يوجب القاء النفس في التهلكة والقاء النفس في التهلكة حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى
التهلكة ومع هذا القول بانه لو جاز اظهار الكفر عند الخوف عن القتل لكان اولى الاوقات به وقت
اظهار الدعوة لان الخلق في ذلك الوقت يكونون منكرين مريدين هلاكه وجواز اظهار الكفر وقت
اظهار الدعوة يودي الى اخفاء الدين بالكلية وذلك باطل بالضرورة والحشوية جوزوا على الانبياء
الاقدام على الكبائر وقوم منعوا عن تعمدها اي لم يجوزوا على الانبياء القصد على الاقدام على الكبائر
وجوزوا تعمد الصغائر عليهم واصحاب المعتزلة الا الجبائي لم يجوزوا الكبائر عليهم مطلقا اي لا عمدا
ولا سهوا وجوزوا الصغائر عليهم سهوا لا عمدا الا على الاخطاء في امر ينسا بتواه لو صدر عن الانبياء
كفر وكبيرة يلزم امور ستة الاول وجوب اتباعهم في ذلك لقوله تعالى واتبعوه اي متابعة اتباع الرسول
اذ الضمير راجع الى الله والامر للوجوب واذا كان كذلك يلزم ان يكونوا ماجورين بالكفر والكبيرة وهو باطل
اجماعا وفيه نظر فان هذا لا يدل الا على عدم جواز صدور الكفر عنهم في غير حال التقية وعدم
جواز الكبيرة عمدا اذ الامر بالاتباع لا يدل الا على الاتيان بالمامور به على الوجه الذي صدر عن المتبوع
وذلك يقتضي ان يجوز علينا الكفر حال التقية والذنب سهوا وكلاهما جائز علينا الثاني انه
انه يلزم كون الانبياء مستحقين بذلك اشد العذاب لان من كان اكمل كان صدور المعصية عنه
احسن وتكون استحقاقه للذم اشد ولو كان ادنى الاول ما وعد الله تعالى لقوله تعالى يا نساء النبي لستن
من النساء من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين والثاني لان الله تعالى زاد
في حد الاحرار ان حد العبد نصف حد الحر وليس يضعف الحد الا لزيادة الحال
في نسبة علو وفي الاحرار واذا كان كذلك يلزم صدور الذنب عنهم اقبح من صدوره عن عصاة الامة واذا كان

لكان حالهم في استحقاق الذم العاجل والعقاب الآجل فوق حال جميع عصاة الامة لكن ذلك باطل
اجماعا وفيه نظر فانه انما يلزم ذلك لو صدر الكفر عنهم من غير عذر والذنب عمدا الثالث يلزم
كون الانبياء من حزب الشيطان لانهم يفعلون ما اراد الشيطان لكنهم ليسوا كذلك لانهم لو كانوا
منه لكانوا خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون لكن ذلك باطل اجماعا وفيه ما عرفته
والرابع يلزم ان لا تقبل شهادتهم لكونهم فاسقين والفاسق لا تقبل شهادته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا لكنهم مقبول الشهادة والا لكانوا ادنى حالا من عدول الامة وفيه النظر المذكور
والخامس يلزم ان يستحقوا الذم والايذاء لوجوب زجرهم في اذا الدلائل الدالة على وجوب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر عامة لكن زجر الانبياء وايذاءهم حرام لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله
لعنهم الله ورسوله في الدنيا والآخرة وفيه ايضا النظر المذكور والسادس يلزم ان لا ينالوا عهد النبوة
لان المذنب ظالم لنفسه لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين لكن الموال الانبياء عهد النبوة باطل اجماعا وفيه ايضا نظر اذ المراد بقوله تعالى المولد ذلك
العهد الذي لا يناله الظالم عهد الامامة لقوله تعالى في صدر الآية حكاية لابراهيم اني جاعلك للناس اماما
قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين الآية فعلم ان الكلام في عهد الامامة فيعتقد ان عهد
عهد النبوة فيكون المراد عهد الامامة فقط لانه ذكر ان المراد بالامام من يقتدى به والنبي كذلك ثم انه
ولو سلم ان المراد بذلك العهد عهد الامامة فعهد النبوة اولى بان لا يناله الظالم لان عهد الامامة
ادنى درجة من عهد النبوة اذا ثبت الملازمة يلزم جواز صدور الكفر والمعاصي عنهم وبطلان التوالي
الستة وهي بطلان التوالي الستة يثبت المدعى وهو امتناع صدور الكفر والمعاصي قال
واما قوله تعالى الخ اقول عورض الدلائل الدالة على عدم جواز صدور الكفر والذنب عن الانبياء لوجوه منها
قوله تعالى حكاية لمحمد عفا الله عنك لم اذنت لهم وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر فان
هاتين الآيتين تدلان على صدور الذنب عنه اما الاول فلان العفو يدل على تقدم الذنب واما الثاني فظاهر
والجواب ان الذنب في هاتين الآيتين محمول على ترك الاولى كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين
وانما حمل على ترك الاولى جمعا بين الدليلين ومنها واقعة آدم فان آدم كان نبيا بالاتفاق وقد صدر
عنه المعصية لقوله وعصى آدم ربه فغوى فيجوز صدور المعصية عن الانبياء والجواب عنه ان تلك الواقعة

كانت عند سوته ويدل عليه امران الاول انه لو كان حاله الواقع ما لو جب ان يكون لو امه حزن لكنهم اقصوا
على انه لم يكن لو امه في البكا قوله تع ثم اجتبيه ربه على ان الاجتباء وهو البلوغ حكمة النبوة كان متاخرا
عن الواقعة لان كلمة ثم للتراخي ومنها قوله انه علم عن انسان انا الكواكب هذا ربي فان ابرهيم نبي اتفاقا
وقد نطق بكلمة الكفر فيجوز صدور الكفر عن الانبياء ع والجواب عنه ان ابرهيم ذكر هذا على سبيل
الفرض ليبطله كما ان الواحد منا اذا اراد ان يبطل امرا يفرضه ثم يلزم عليه محالا وايضا قال بل فعله كبيرهم هذا
وهذا كذب فيجوز صدور الكذب عن الانبياء والجواب عنه من وجهين الاول ان ابرهيم لم يكن قاصدا
لاسناد الفعل الى الصنم حتى يكون كذبا بل قصد نفيه في قوله كبيرهم على سبيل الاستهزاء بالكفار
ومثاله ما لو قال صاحبك وموافقك وقد كتبت كتابا بخط حسن وانت مشهور به انت كتبت هذا
فيقول له بل كتبته انت كان قصدك بهذا الجواب تقريره لك مع الاستهزاء به لا نفيه عنك وكذا ههنا
الثاني ان ابرهيم اسند الفعل الى السبب الباعث لان تعظيم الكفار للصنم حمله على ذلك الفعل كما يسند
الى مباشره كذلك قد يسند الى الباعث عليه وايضا نظر في علم النجوم ليعلم حاله بتاثيرات النجوم
كقوله تع فنظر نظرة في النجوم والنظر في علم النجوم كذلك حرام فيكون ابرهيم مرتكبا الحرام والجواب عنه
انه نظر في النجوم كان للاستدلال به على حكمة صانعه ويعرف بمصنوعاته ومعرفته اعظم الطاعات
ولهذا مدح تع المتفكرين في خلق السموات بقوله تع الذين يذكرون الله الاية وايضا قوله اني سقيم
كذب لانه لم يكن حينئذ سقيما والكذب كبيرة فيكون الكبيرة صادرة عن الانبياء والجواب عنه ان ابرهيم
لعله كان في تلك الحال سقيما او علم انه سيصير سقيما فاخبر عن سقم حال او سقم متوقع استقبال
وذلك جائز فلا كذب ومنها اخفاء يوسف عن حريته عند بيعه فان ذلك يدل على كتمان الحق وهو
ذنب فيجوز صدور الذنب عن الانبياء ويوسف كان نبيا اتفاقا والجواب عنه ان يوسف ع
انما كتم حريته ولم يبينها لاشفاقه بقتل الاخوة اياه اذا اظهر ذلك اذ كان ذلك قبل نبوته
وايضا اتهم بالزنا لقوله تع ولقد همت به وهم بها والهم بالزنا ذنب فيجوز صدور الذنب عن
الانبياء والجواب ان ذلك الهم جبلي وذلك لان الرغبة في النساء مركوز في جبلة الرجال ولكن يحول
لعدم همها بالرجال يدل على العفة ومنع المقتضي ولم يكن ذلك باختيار حتى يكون مذموما وايضا
جعل سقايته في رحل اخيه ليتهمه بالسرقة وذلك خيانة والخيانة حرام والجواب عنه ان ذلك كان

لمواضعه اخيه ليحبسه عنده والقائه في غيابة الجب فلم يكن خيانة ومنها ما صدر عن اخوته من ارتكاب
الكذب وايذاء ابيهم وبيع يوسف عم فان كلها كبائر مع كونهم انبياء والجواب عنه لا نم انهم انبياء ولئن
سلم انهم انبياء لكن لم يكن ذلك حال نبوتهم بل قبلها ومنها قصة داود عم مع امرأة اوريا فانه قصد
قتل اخيه لتزوج امراته كما قال الله تع على لسان الملائكة تعريضا لداود عم فانه قد طمع في زوج اخيه
ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها وعزني في الخطاب الاية وكل منهما
كبيرة فدل ذلك على جواز الكبيرة على الانبياء لكون داود نبيا والجواب ان تلك القصة لم يثبت صحتها
على الوجه المشهور لكن داود عم انما طمع في نكاح زوجة احد بعد سماعه قتل احد فهذا القدر عوتب
عليه لانه دل على انه لم يغتم بموت احد وهذا هو المذكور في التوراة ولم يكن المراد منه عرض القصة
المشهور لقول بعض المفسرين في تفسير هذه الاية وهو قوله تع هل اتيك نبؤا الخصم اذ تسوروا المحراب
اذ دخلوا على داود الاية ان جماعة تسوروا المحراب وقصدوا ليقتلوه فرأيهم داود عم خاف لما ان
في الوقت انه لا يتسور دور الملوك من غير امر وهو المراد من قوله تع ففزع منهم فلما راى مستيقظا
خافوا من قتلهم فافترعوا خصومة لا اصل لها ليزعموا انهم انما قصدوا لاجلها دفع ما توهمه وهو المراد
من قوله تع قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض ثم ادعى احدهم على الاخر مالا كما قال حكاية
عنهم ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة الاية فقال داود عم في جوابهم لقد ظلمك بسؤال نعجتك
الى نعاجه وحمل الاية على هذا اولى لان الملائكة ما ظلم بعضهم على بعض فيكون ذلك كذبا وحمل النعجة
على النساء مجاز والاصل عدم صدور الكذب عن الملائكة وارتكاب المجاز واما هنا فلم يلزم
الا الحاق الكذب بغير المعصوم وهو جائز فان قلت قوله تع بعد هذا وظن داود انما فتناه
يوهم الاسلاف وقوله فاستغفر ربه يوهم صدور الكذب منه قلت معنى فتناه امتحناه واختبرناه
والامتحان انما كان ليظهر انه هل ينتقم منهم او يعفو عنهم والاستغفار انما كان لهم لا لنفسه وذلك غاية
الحلم والكرم فلا يكون معاصيا لما ذكرنا فان قلت قوله فغفرنا له يبطل ما ذكرتم اذ لو كان الاستغفار
لهم لقال فغفرنا لهم قلت يحتمل ان يكون المراد فغفرنا لهم لاجله او لسعيه بحذف المضاف
واقيم المضاف اليه مقامه بعد اعانته فالحاصل في هذا الموضع قال واما بعد الوحي الخ اقول ما ذكرنا
انما كان فيما هو بعد الوحي واما قبل الوحي فالاكثرون لم يجوزوا الكفر عليهم لانه لو جاز

عليهم لوقوع منهم لكنه لم يجوزه بعضهم وقد لم يجوزوا الصغائر الا الذنب والاصرار عليه بحيث
يصيرون مشهورين بالعصيان لخلاف ما يدل عن النبي عليه السلام والاعتقاد بالكلية وجوزوا الذنب
عليهم على سبيل الندرة بحيث يتوبون ويشتهر حالهم بالصلاح والدليل على عصمتهم انه لو صدر عنهم
لم يسلم انهم انبياء واما الروافض فعندهم عصمة الانبياء عن الذنب والمعاصي مطلقا سواء
كان صغيرة او كبيرة قبل الوحي وبعده لان الامام ولي العصمة كما سيجيء فالنبي اولى قال
رضي الله عنه فيه اوله هذا مبني على معنى العصمة المراد منها عند ذوي النهى ملكة نفسانية تمنع
المتصف بها عن الفجور ويتوقف هذه الملكة على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات لان
العفة هي حاصلة في جوهر النفس ثم انضاف اليها العلم التام بما في المعصية من الشقاوة وبما في
الطاعة من السعادة وصار ذلك العلم مقتضيا لرسوخها في النفس فتصير ملكة ويتأكد هذه الملكة
في الانبياء بشيئين احدهما بتتابع الوحي والثاني من الله تعالى على ما يذكره ذلك العلم والثاني بالاعتراض
على ما يصدر عنه سهوا او بالعتاب على ترك الاولى بان يعاتب عليه ولا يترك مهملا بل يضيق الامر
عليه لانه متى وقعت في النفس الحقة ثم انضم اليها الوحي المتتابع بذكر صار اكد واذا انضم
اليه خوف المواخذة على القدر القليل صار اشد تاكيدا لذلك الاحتراز [illegible] باكد حقيقة
العصمة وقيل [illegible] عدم صدور الذنب عنه لخاصية في نفسه او بدنه ومع هذا
القول يتوجه احدهما عقلي والآخر نقلي اما الوجه العقلي فهو انه لو كان تعريف العصمة كما ذكرتم لما
استحق المعصوم المدح على عصمته اذ لا اختيار له في ذلك ولا يصح تكليفه بشيء من الاوامر والنواهي
لذلك واما الوجه النقلي فقوله تعالى خطابا للنبي عليه السلام قل انما انا بشر مثلكم فانه يدل على انه لم يكن النبي ايضا
قادرا على ارتكاب المعاصي كما انا قادر على ارتكابها والا لم يصح المثلية وقوله ايضا خطابا له
ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا اثبات النبي عليه السلام على الحقيقة لم يكن لذاته بل بتثبيت الله
اياه والله اعلم العصيان قال الخامس اي اوله البحث الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة
ويعتقد اكثر اصحاب الحديث اي الاشاعرة والروافض والشيعة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي
ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي من الاشاعرة فان [illegible] ان الملائكة العلوية افضل من الانبياء
احتج الاولون القائلون بتفضيل الانبياء على الملائكة بوجوه اربعة الاول انه تعالى امر الملائكة بسجود آدم لقوله تعالى

واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا فيكون آدم افضل من الملائكة اذ لو كانت الملائكة افضل
منه لكان امر الملائكة بسجود آدم امرا لخدمة الافضل للمفضول وهو باطل اذ الحكيم لا يامر الافضل
بخدمة المفضول الثاني ان آدم عليه السلام كان اعلم من الملائكة لان آدم عليه السلام كان يعلم الاسماء لقوله تعالى وعلم آدم
الاسماء كلها دون الملائكة فان الله تعالى سألهم الاسماء منهم فقالوا سبحانك لا علم لنا فيكون آدم اعلم
منهم فيكون افضل منهم لكون الاعلم افضل لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون والثالث
ان طاعة البشر اشق لوجهين الاول ان طاعة البشر انما تصدر منهم مع الموانع والصوارف عنها من
الشهوات والغضب والوسوسة دون طاعة الملك فان ذلك جبلية فاذا يكون طاعة البشر اشق الثاني
ان طاعة البشر بتكليفه مستنبطة بالاجتهاد لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وطاعة الملك منصوص
عليها لقوله تعالى لا يسبقونه بالقول والتمسك بالاجتهاد والاستنباط في موضع النص اشق من التمسك
بالنص فثبت ان طاعة البشر اشق فاذا كان كذلك يكون افضل لقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها
اي اشقها الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا الآية والعالم اسم لما سوى الله تعالى فيكون معنى الآية ان الله اصطفى
آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين اي على كل المخلوقات ترك العمل به فيمن لم يكن نبيا
من آل ابراهيم وآل عمران للاجماع على عدم افضليتهم فيبقى معمولا به في حق الانبياء فيكون الانبياء افضل
من كل المخلوقات ومن جملتها الملائكة فيكون الانبياء افضل من الملائكة وهو المطلوب قال
واحتج الآخرون اي اوله احتج الآخرون القائلون بتفضيل الملائكة على الانبياء بوجوه سبعة الاول قوله تعالى
لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون [illegible] السياق [illegible] افضلية الملائكة [illegible]
قولهم فلان لا يستنكف الوزير عن خدمته ولا السلطان [illegible] عنه [illegible]
السياق يدل على افضلية المذكور ثانيا [illegible] على الاستنكاف وهو [illegible] المسيح من [illegible]
في الملك اكثر لانه حصل من غير اب وام فكأنه قال [illegible] اولى بان يستنكفوا [illegible] على الاستنكاف
مما ذكر [illegible] انهم لا يستنكفون [illegible] لا يقتضي الا افضلية المكرمين عيسى عليه السلام لان [illegible]
فان الافضلية [illegible] افضل [illegible] اطراد [illegible]
على ذكر الاسماء يدل على افضليتهم [illegible]
على العكس لم يلزم [illegible] بالآية السابعة فانه قدم [illegible] على الملائكة [illegible] قال الثالث قوله تعالى [illegible]

الملائكة لا يستكبرون عن عبادته استدل بعدم استكبار الملائكة عن طاعته على ان البشر ينبغي ان لا يستكبر
عنها ولا يعاب هذا الاستدلال بانه لم يلزم تفضيل الملائكة فان السلطان اذا اراد ان يوبخ على رعيته وجوب
طاعتهم له فانه يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن هؤلاء المستكبرون والجواب عنه انه لم لا يجوز ان يكون المراد ان الملائكة
مع شدة قوتهم لا يتمردون عن طاعتي فما بال البشر مع غاية ضعفهم يتمردون وفي ح لم يستلزم الا ان يكون الملك اقوى
من البشر لا انه اكثر ثوابا منهم اذ المراد بالافضل هو هذا المعنى الرابع قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم
الغيب ولا اقول لكم اني ملك يدل على ان حال الملك اشرف وقوله تعالى حكاية لادم عليه السلام مع زوجته وما نهاكما ربكما
عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين يدل على ان منصب الملك اعظم والجواب عن الاول بانا لا نسلم ان قوله تعالى ولا اقول
اني ملك يدل على افضلية الملك بل يدل على ان الملك لا يتبع الوحي والنبي يتبعه بدليل قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى الي وعن
الاية الثانية انها تدل على تفضيل الملك على ادم مطلقا اذ لا يدل عليه الا عندي لحبه ابليس دون حال الاجتباء
الخامس ان الملك المعلم للنبي عليه السلام لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى علمه شديد القوى اي جبرئيل والملك رسول الى النبي عم لقوله تعالى
نزل به الروح الامين على قلبك فيكون افضل من النبي اذ المعلم افضل من المتعلم وهو ظاهر وكذا الرسول افضل
من المرسل اليه قياسا على النبي بالنسبة الى امته والجواب عنه ان المعلم افضل من المعلم فيما هو معلم له لا يلزم
منه الافضلية مطلقا ولا نسلم ان الرسول افضل من المرسل اليه والقياس على النبي عم بالنسبة الى امته باطل اذ
الفرق ظاهر وهو ان السلطان اذا ارسل شخصا واحدا الى جمع عظيم ليكون حاكما عليهم يكون ذلك الشخص افضل من ذلك
الجمع واما اذا ارسل واحدا الى شخص للاعلام فلا يلزم ان يكون ذلك الشخص افضل منه كما اذا ارسل الملك غلام
الوزير اليه السادس هو ان الملائكة ارواح مبرأة عن الرذائل والافات النظرية لكون علومهم فعلية فطرية
امنة من الخطأ بخلاف علوم البشر وعن الرذائل والافات العملية لكونها مطهرة عن الشهوة والغضب اللذين
هما منشأ الاخلاق الذميمة دون البشر وهو ظاهر والملائكة مطلعون على اسرار الغيب لاطلاعهم على مستقبل
الاحوال الحادثة دون البشر والملائكة قوية على الافعال العجيبة كالسحاب والزلازل القوية من غير فتور وكلال
مع خلاف البشر والملائكة سابقون على البشر في الخلق لان نظام العالم من الازل الى الابد مرتبط بهم
بخلاف البشر والملائكة مواظبة على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم الاية عاكفة على العبادات
لقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون بخلاف البشر والجواب انه لا يدل انها من الرذائل النظرية والعملية
واطلاعهم على الغيب انما يصح ان لو كان المراد بالملائكة العقول كما ذهب اليه الحكماء وهي غير موجودة كما

لان الملائكة عندهم جسم

هو مذهب المتكلمين كما عرفت في صدر الكتاب فكيف يقع النزاع في انه افضل من الانبياء ام لا واما قولهم
على الافعال القوية فلا يدل على الافضلية التي هي عبارة عن كثرة الثواب كما عرفت واما ارتباط نظام العالم
بهم فانما يتعلق بالعقول دون غيرها واما طاعتهم وان كانت اوفر فليس لهم في ذلك مشقة لكونهم
مجبولين عليها فتكون طاعة البشر افضل لما عرفت قال رحمه الله السادس اي البحث السادس في
كرامات الاولياء وانكرها جمهور المعتزلة الا ابا الحسين البصري فانه قائل بها والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
من الاشاعرة موافق للمعتزلة في انكار الكرامات قوله والاستاد مرفوع عطفا على المعتزلة واما سائر
الاشاعرة فيثبتونها لنا على جواز الكرامات هو انها لو لم تجز لكانت ممتنعة لكنها وقعت لوقوع الاول قصة اصف
فان احضار عرش بلقيس في طرفة عين من مسيرة شهر خارق للعادة وهو ليس بمعجزة اتفاقا فتكون
من باب الكرامات الثاني قصة مريم فان حبلها من غير الذكر وحضور الرزق عندها من غير سبب ظاهر
من خوارق العادات وانها ما كانت من الانبياء فهو من قبيل الوقائع من كرامات الاولياء الثالث
قصة اصحاب الكهف فان الله تعالى ابقى اصحاب الكهف ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا من غير افة وهم ما كانوا
من الانبياء فيكون هذا من باب الكرامات واحتج المنكرون على عدم جوازها بان خوارق العادات
لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس النبي بالمتنبي لصدورها عنهما قلنا في الجواب عنه بانا لا نسلم التباس
النبي بالمتنبي لان معجز النبي عم مقرون بالتحدي ودعوى النبوة فان الكرامات تمتاز عن خوارق العادات
التي لا تكون مع الدعوى في التحدي الباب الثاني في الحشر والجزاء اعني الجنة والنار
والثواب والعقاب والعفو والشفاعة وسائر السمعيات مما هو مذكور في هذا الباب سوى البحث
الثامن فانا اوردناه في هذا الباب مباحث الاول لان اعادة القوم انما جرت بسلكه في سلك السمعيات
وفي هذا الباب مباحث الاول في اعادة المعدوم اعادة المعدوم جائزة خلافا للحكماء والكرامية وابي
الحسين من المعتزلة لنا على جوازها هو ان المعدوم لو امتنع وجوده بعد عدمه فامتناع وجوده لذاته
او للازم من لوازم ذاته وح لا يلزم ان لا يوجد اصلا لان الامتناع لا ينفك عن ذاته وح يمتنع وجوده
ابتداء وانه باطل او مستولي من عوارضه المفارقة فيكون ممتنعا بعد غير الذي يمكن ارتفاعه وكلما يمتنع
كذلك فيمكن وجوده عند ارتفاع ذلك الغير المقتضي امتناع وجوده بالنظر الى ذاته من حيث هو فانه
فيكون المعدوم كذلك وهو المطلوب لا يقال انه لا امكان وجوده وقته نظر لانا نقول انه يمتنع لذاته اولى

من لوازم ذاته قوله ثم لو وقف كل شيء ابتداء قلنا لا نسلم ذلك ولا يلزم من امتناع وجود الثاني
امتناع وجود الاول قال واحتجوا اي الاول والمنكرون لامكان العود احتجوا على امتناعه لوجوه
ثلثة الاول ان المعدوم هو نفي محض لانه لم يبق له ماهية ولا هوية فلا يحكم عليه بامكان العود لان المحكوم
عليه بالامكان يجب ان يكون له ثبوت الثاني انه لو وقع اعادة المعدوم لم يتميز المعاد حال عوده عن مثله
المبتدأ اي يستلزم اجتماع المتماثلين مثل الذي كان موجودا معه في الوجود الاول وذلك يستلزم
عدم الامتياز بين الاثنين وانه محال الثالث هو انه لو امكن اعادة المعدوم مع جميع عوارضه لامكن
اعادة الوقت المبتدأ فيه لان ذلك الوقت من جميع عوارضه امكن ايضا اعادته في ذلك الوقت لكن
من جملة عوارضه وقوعه في ذلك الوقت واذا امكن اعادته وقته الاول امكن اعادته في ذلك
الوقت فلو وقع يلزم ان يكون مبتدأ لانه موجود في وقته الاول ومعادا لان المفروض ذلك فيكون الشيء
الواحد مبتدأ ومعادا معا هذا محال والجواب عن الوجه الاول ان قولكم المعدوم لا يحكم عليه حكم عليه
بعدم صحة الحكم فالمحكوم عليه بهذا الحكم ان كان ثابتا صح ما ذكرنا والا بطل ما ذكرتم من ان المحكوم عليه
عليه يجب ان يكون له ثبوت وفيه نظر وايضا قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت منقوض
بالحكم على ما لم يوجد بعد كما نحكم على ابن سيولد انه يمكن ان يصير عالما فانه صحيح مع انه لا يقتضي ثبوت
المحكوم عليه وكذا منقوض بالحكم على الممتنع كما نحكم على شريك الاله بانه ممتنع مع انه لا يقتضي ثبوت المحكوم
عليه وكذا منقوض بنفس العدم فانه نحكم عليه بانه مقابل للوجود مع انه لا يقتضي ثبوته والحاصل هو
انكم ان اردتم بالثبوت ان كل محكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت الثبوت الخارجي ممنوع وسنده
النقوض المذكورة وان اردتم به الثبوت الذهني فذلك حاصل فيما نحن فيه وعن الوجه الثاني ان كل مثلين فانهما
يتميزان بالتشخص في الخارج لا محالة وان اشتبه علينا الامتياز بينهما كبيضتين متساويتين في القدر
مثلا متشابهتين في اللون اذا حجب احدهما بعد الاخرى اذ لو لم يتميز احدهما عن الاخرى بالتشخص ولما
عبرين بالماهية لاشتراكهما في تمام الماهية فلم يكونا مثلين بل يكون احدهما عين الاخر هذا خلف واذا
كانا متميزين بالتشخص فكما امتازا في الوجود الاول فكذلك يمتازان في الوجود الثاني من غير لزوم محال
والتحقيق ان ذلك المثل يحتمل لما يساوي في الماهية ولما يساوي في الكل فان اريد بالمثل المختص
بالتقدير الاول فلا نسلم عدم الامتياز بينهما بالتشخص لان زيدا وعمرا مثلان مع تحقق الامتياز ... بينه

المعتبر بالتقسيم الثاني فلا نسلم انه كان واقعا في الوجود الاول والا لزم عدم الامتياز بين الاثنين وعن
الوجه الثالث فنقول لا نسلم انه لو امكن اعادة وقته الاول لكان مبتدأ او اعادة ذلك الوقت لا يستلزم
كونه مبتدأ فان كون الشيء مبتدأ امر يعرض للشيء باعتبار وذلك الاعتبار وهو كونه غير مسبوق
اي الغير بين المبدأ والمعاد
بحدوث البتة وهو غير موجود في المعاد اذ هو مسبوق بحدوث وهو حدوثه اولا فلا يلزم ما ذكرتم
وفيه نظر لان ذلك الاعتبار لو لم يكن حاصلا للمعاد لم يكن معادا مع جميع عوارضه قال البحث الثاني
يعني جميع الاجساد بعد تفرقها
اقول البحث الثاني في حشر الاجساد اجمع المليون على انه تعالى يحيي الابدان بعد موتها وتفرق اجزائها
لان الاحياء ممكن عقلا والصادق عليه السلام اخبر عنه فكلما هو كذلك فهو حق والا لم يكن الصادق
صادقا فيكون القول بالمعاد حقا اما الاول وهو ان الاحياء ممكن عقلا فلان الامكان بالنظر الى قابلية
المحل حاصل لان اجزاء الميت قابلة للجمع على الوجه المخصوص وقابلة للحياة فلولا انها لو لم يكن تعلقها لم يتصف
بها في الوجود الاول لكنها اتصفت بها فتكون الاجزاء قابلة لها وبالنظر الى القادر به الفاعل الجماد ايضا
حاصل لان الله تعالى عالم باعيان اجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق من انه تعالى عالم بكل المعلومات و
قادر على جمعها وايجاد الحياة فيها لما عرفت من ان قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات فثبت ان احياء
الابدان ممكن واما الثاني وهو اخبار الصادق عنه فلانه ثبت بالتواتر انه عليه السلام كان يثبت المعاد البدني
ويقول به والى اثبات ... في الكتاب الالهي حيث القول منكر الحشر ومن يحيي العظام وهي رميم حيث
قال قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم اي عالم بالخلق الاول وهو الانشاء وعالم
بالخلق الثاني وهو اعادة المعدوم او الخلق بمعنى الخلق المخلوق ومعناه انه عالم بكل مخلوق ومن جملة
الاجزاء فيكون عالما بها قال وشبه الاكل اقول عارض منكرو البعث بالدليل المذكور على حقيته بوجهين
الاول ما قيل من انه لو اكل انسان انسانا اخر وصار جزءا من الاكل فالجزء المأكول اما ان يعاد في الاكل
او في المأكول منه فقط او يجعل جزءا لبدنيهما معا محال واياما كان فلا يعود احدهما بتمامه الثاني ان المقصود
من البعث اما الالام المبعوث او اللذة او دفع الالم عنه وكل منها باطل فالقول بالبعث باطل
وانما قلنا وان كلا منها باطل اما الاول وهو الايلام فهو لا يليق بالحكيم فان تعذيب الحيوان سفه وعبث
وهو في حقه تعالى محال والثاني وهو اللذة محال ... لان كل ما يحصل في عالمنا انما هو دفع الالم ويشهد له
الاستقراء فان اكل الطعام ليس الا لدفع الم الجوع وكذا الكلام في الشرب والنكاح وغيرها

من اللذات وح لا يحصل الالتذاذ وهو الثالث وهو دفع الالم فهو ايضا لا يجوز ان يكون مقصودا لان الابقاء على العدم يكفي في دفع الالم فيضيع البعث قال واصحاب التناسخ اقول اجزاء اصلية باقية اول العمر الى اخر العمر قال اي الوجه الاول موقوف على مقدمة وهي ان للانسان اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى اخر العمر ومن الانسان جميعها لا بعض فيها التحاوت من حيوته واجزاء فضلية وهو ما زاد على ذلك وقد يقع التحاوت فيه فان السمين قد يهزل وبالعكس وجميعها في الكبير زائد فيه في الصغير المعاد يشكل ويصدق الانسان على اجزاء الاصلية التي هي الانسان فان تلك الاجزاء من اول العمر الى اخر العمر وهي الحاصلة لنفس الانسان في حين السكر والنوم واما المعلوم المستدل بالتبدل والهزال وغيرهما من عوارض البدن الذي يتخلف عنه الانسان في اكثر الاحوال فانه لا يجوز الا من جملة الانسانية واذا كان كذلك فالجزء الماكول جزء اصلي من الانسان الماكول منه فضلي من المتغذي وهو الاكل فاذا اعيد ان لا يعاد في الاكل الجزء في الاكل والماكول فيه وح يلزم ان لا يكون احدهما معادا بتمامه وانما يلزم ذلك لو كان اجزاء الماكول جزءا اصليا لكل واحد منهما وهو ليس كذلك وعن الوجه الثاني بان الامر الكفر فان فعلا لا يستدعي عرضا لما عرفت فان سلم ان فعله يستدعي عرضا فلم لا يجوز ان يكون المقصود هو الالتذاذ قوله لان كل لذة في الدنيا فهو دفع الم قلنا لا نسلم والاستقراء الدال عليه ممنوع فان الاستقراء انما يفيد لو كان تاما وهو ممنوع لجواز ان يكون في الدنيا لذة لا يكون مع دفع الم وكذا لا نسلم ولئن سلم لذات الدنيا كلها كذلك لكن لم قلتم بان لذات الاخرة تكون كذلك لم لا يجوز ان يكون لذات الله تعالى المخلوقة في الاخرة مشابهة للذات الدنيوية في الصورة لا في الحقيقة وح لا يلزم ان تكون لذات الدنيا دفع الالم ان يكون لذات الاخرة كذلك قال رحمه الله تعالى اقول هذا تنبيه على ان القول بالمعاد ليس موقوفا على جواز اعادة المعدوم لانه لم يثبت بدليل عقلي او نقلي انه يعدم الاجزاء ثم يعيدها وذهب بعض الى ذلك متمسكا بان الاجزاء شيء وكل شيء يعدم بدليل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اذ الهلاك هو الفناء فيجب ان الهواء تفني وهو المطلوب وهذا التمسك ضعيف لان الهلاك ليس هو الفناء بل عبارة عن اخراج الشيء عن حد الانتفاع والهلاك الاشياء هو تفرق اجزائها لا اعدامها واليه الكناية بقوله بان المعرف انصا هلاكك قال رحمه الله الثالث اي اقول البحث الثالث في جواز وجود الجنة والنار قال الثقات انا الجنة وجود الجنة والنار الان ذاهبة والنار غير موجودتين لانهما لو كانتا

موجودتين فاما ان يكونا في هذا العالم الذي نحن فيه او في عالم اخر فان كانا في هذا العالم فيكون اما في عالم الافلاك وهو باطل لان الحدائق التي تجري فيها الانهار والبوادي التي فيها النبي ليس في الافلاك بجميع خرقها وهي لا تجتمع الاجسام العاسلة وذلك باطل للنص الافلاك لا يقبل الخرق ولا الاختلاط معه شيء من العاسد واما في عالم العناصر اعني ما دون فلك القمر وهو ايضا باطل اذ لو كان كذلك لكان الحشر ايضا في هذا العالم وان لو كان كذلك لكان الحشر تناسخا لانه تعلق النفس في هذا العالم بدن بعد تعلقها في بدن اخر والتناسخ باطل وان كان في عالم اخر فهو ايضا باطل بوجهين الاول ان هذا العالم كري لما بينا ان الافلاك وكليات العناصر بسائط كذلك فلو فرض عالم اخر لكان كريا ايضا اذ يكون فيه جهة الفوق والتحت ويتحدد ثم يحسم بسيط كري كما ذكرنا في اثبات محدد جهات هذا العالم وح حصل بينهما خلاء اذ العالمان لما تماسا اولماسا على نقطة واحدة الثاني ان العالم الثاني لو حصل فيه الجنة والنار يحصل فيها العناصر فيكون كل عنصر فيه في حيزه ولو حصل العناصر فيه كذلك لكانت مماثلة لهذه العناصر والالم يكن عناصر واذا كانت مماثلة لهذه العناصر تسكن بالطبع في احياز هذه في ذلك العالم لو كان طبعا لم يكن في الاحياز احيازا طبيعية لها وانه محال ولو كان قسرا فسكونها فيه قسرا دائما لانه يلزم كون تلك الاحياز حيزا طبيعيا لها وكلاهما محال قال والجواب اي اقول والجواب عنه انه لم لا يجوز ان يكون الجنة في هذا العالم ويكون في الافلاك كما قيل الجنة في السماء السابعة لان الجنة عند سدرة المنتهى لقوله تعالى عندها جنة المأوى والسدرة في السماء السابعة ولقوله عرضها كعرض السماء وقيل الجنة عرش الرحمن وذلك لان العرش هو الفلك التاسع عند المحققين وح يكون الجنة فيه لا حائل بينها فيكون في السماء السابعة قوله لو كان الجنة في الافلاك يلزم الخرق وهو محال على الافلاك قلنا امتناع الخرق على الافلاك ممنوع كما عرفت ولم لا يجوز ان يكون النار في هذا العالم ويكون تحت الارضين قوله لو كان كذلك لكان الحشر تناسخا قلنا لا نم والفرق بين الحشر في هذا العالم وبين التناسخ هو ان الحشر عبارة عن رد النفس الى البدن المعاد وهو البدن الذي كان معها والنعمة بدنها الموصوف بكونها الاصلية ليس كذلك والتناسخ رد النفس الى بدن اخر وح لا يلزم ما ذكر ولو سلمناه ولكن لم لا يجوز ان يكونا في عالم اخر قوله لان ذلك العالم يكون كريا قلنا لا نم ان الجسم المحيط بذلك العالم يكون بسيطا ولو كان بسيطا فلا نم انه يكون كريا الشكل ولو كان كريا وحصل بينه وبين عالمنا خلاء فالخلاء ممتنع فان ذكر مبني على دعوى ان البسائط كلها جسم محيط بالاقسام وعلى استلزام البساطة كرية الشكل وعلى امتناع الخلاء وكل من المقدمات ممنوعة كما عرفت ولئن سلم جميع المقدمات فلم لا يجوز [illegible]

وفيه نظر بحث لان الدوام لا ينافي التغير

[illegible] السماوات [illegible] السابعة

وفيه نظر

لم يكن هذا العالم وذاك العالم متماثلين مركبين من كرة اعظم منها فلا يحصل بينهما خلاء ولا نسلم انه لو حصل
في ذلك العالم عناصر لكانت مماثلة لعناصر هذا العالم في تمام الماهية اذ يجوز ان يكون عنصري العالمين مع عام
الماهية ممنوع لامكان اختلافهما بالفصول او في الخصوصيات ولو حصل الاشتراك في الصفات واللوازم فان تكون نار
ذلك العالم مثلا حارة يابسة فانه لا يقتضي ذلك التماثل لكون النار في ذلك العالم كالنار في هذا وكذا القول في سائر العناصر لجواز
اشتراك المختلفات بالماهية في الصفات واللوازم قال الفرع الثاني الجنة والنار اقول هذا الفرع على وجود الجنة
والنار الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار لنا على وجود الجنة الآن قوله تعالى
في صفة الجنة وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين اخبر عن اعدادها وتهيئتها للمتقين بلفظ الماضي فيكون الآن واقعة والا يلزم
الكذب على الله تعالى وهو ممتنع لا محالة قيل لو كانت الجنة الموصوفة بهذه الصفة موجودة لكان عرضها مساويا لعرض السموات
والارض بحكم الآية لكن ذلك باطل لانه اما ان يكون عرض الجنة مساويا لعرض السموات والارض اذا وقعت الجنة
في مجموع احياز السموات والارض اذ لو حصلت في بعضها لم يكن عرضها كعرض السموات والارض وحصولها
في مجموع السموات والارض لا يمكن الا بعد فناء السموات والارض وفراغ الاحياز عنها اذ لو حصلت الجنة
في تلك الاحياز حال كون السموات والارض حاصلتين فيها يلزم تداخل الاجسام والقول بذلك باطل لاستحالة تداخل
الاجسام فالقول بذلك باطل لاستحالة تداخل الاجسام فعلم بان الجنة الموصوفة بتلك الصفة لم توجد بعد
قلنا ليس المراد من قوله تعالى وجنة عرضها كعرض السموات والارض في الماهية والا يلزم من ذلك
تساوي مقداريهما في المقدار وانما قلنا ان المراد هو تشبيه عرض الجنة بعرض السموات فقط دون المساواة
في المقدار لوجهين الاول الكاف في التشبيه في قوله تعالى كعرض السموات والارض وذلك يقرر ما قلنا الثاني ان عرض
الجنة لا يكون عين عرض السموات والارض لاستحالة قيام العرض الذي هو العرض الواحد بمحلين بل عرض واذا كان كذلك فيكون
المراد ذكر التشبيه فقط وفيه نظر لان المراد لو لم يكن التشبيه في المقدار بل في نفس الماهية فلو كان
عرض جنة دون العرض وذلك لا يكون فيه عظمة فلا يطابق مقتضى الحال اذ الباري تعالى في موضع بيان
عظمة الجنة فان قلت المراد هو ان عرض الجنة يساوي عرض كل واحد منهما لا عرض مجموعهما وهو ليس بمستحيل
قلت هذا غير مستقيم لان عرض الجنة لو كان مساويا لعرض كل منهما لكان عرض كل واحد منهما مساويا
لعرض الآخر لان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية ولكن ذلك باطل لان نسبة عرض الارض الى عرض السموات
اقل من نسبة عرض قطرة الى عرض البحر المحيط الوجه الثاني قوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى كما دل عليه

95

نفس الكتاب وتكون مشغولة برياض النعيم وحدائق الجنة تجري تحتها الانهار ولو وجد عندكما النار وتلك من الجنة
ولنا على وجود النار الآن قوله تعالى في صفة النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين اخبر عن اعدادها
وتهيئتها للكافرين بلفظ الماضي فيكون الآن واقعة والا يلزم الكذب على الله تعالى وهو محال وايضا قصة الله تعالى
قال الله تعالى اهبطوا منها جميعا
عن اسكان آدم في الجنة واخراجه عنها عند اكل الشجرة دليل واضح على ان الجنة مخلوقة وكانت النار ايضا مخلوقة لعدم
القائل بالفصل قال قالوا لو كانت الجنة الخ اقول وقال ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الجنة ليست مخلوقة الآن
اذ لو كانت مخلوقة الآن لما كانت دائمة لان الجنة مما سوى الله تعالى وكل ما سوى الله تعالى فهو يعدم لقوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه فالجنة تعدم حينئذ لكن ان الجنة لو كانت مخلوقة لما كانت دائمة والتالي وهو عدم دوام الجنة باطل لقوله تعالى
اكلها دائم اي ما كول اهلها وقت فيلزم دوام الجنة اذ دوام ما كول الجنة دون دوامها غير معقول واذا كان التالي باطلا يلزم
بطلان المقدم وهو كون الجنة مخلوقة الآن واذا كانت الجنة غير مخلوقة الآن يلزم ان لا تكون النار ايضا مخلوقة لعدم
القائل بالفصل وهو المطلوب قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان معنى قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه هو ان
كل شيء مما سوى الله تعالى فهو هالك في حد ذاته اي قابل للهلاك في حد ذاته وبالنظر الى ذاته من حيث هو
مع قطع النظر عن وجوده وعدمه اذ كل ممكن كذلك فانه في حد ذاته كذلك وليس المراد ان كل شيء مما سواه
يطرأ عليه العدم فان صفات الله تعالى مما سواه مع انها مستحيلة العدم واذا كان كذلك فلا يلزم من كون
الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها ولئن سلمنا ان المراد منه ان كل شيء مما سواه فالعدم يطرأ عليه لكن لم لا يجوز ان
يكون هذا العام وهو قوله تعالى كل شيء هالك مخصوصا بقوله اكلها دائم ويكون معناه ان كل شيء مما سواه غير الجنة يطرأ
عليه العدم اذ لو لم يكن هذا العام مخصوصا بالجنة لزم ان تعدم ثم يلزم الترك بقوله تعالى اكلها دائم واما اذا كان
مخصوصا بها يكون كل واحد منها معمولا وهو المراد بقوله جمعا بين الادلة واذا كان مخصوصا فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة
الآن طريان العدم عليها ولئن سلمنا ان المراد منه ان كل شيء مما سواه فالعدم يطرأ عليه لكن لم لا يجوز ان يكون هذا
العام وهو قوله تعالى كل شيء هالك مخصوصا بقوله اكلها دائم ويكون معناه ان كل شيء مما سواه غير الجنة يطرأ عليه
العدم لانه لو لم يكن هذا العام مخصوصا بالجنة لزم ان تعدم فيلزم الترك به ولئن خصصت يلزم الترك بقوله تعالى جمعا
بين الادلة واذا كان مخصوصا فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها هذا الجواب بالحقيقة منع
الملازمة الثاني قوله تعالى اكلها دائم على معنى ان ماكول الجنة دائم لا يمكن ان يجري على ظاهره لان الماكول
محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دائما بل معناه ان اكلها بل في من ماكولات الجنة حدث عقيبه مثله واذا كان المراد

هذا الظلم لا يجوز لم يتقدم الجناية منه عوضاً وذلك لا ابتناع حدوث المكونات بعضها عقيب بعض وهو المراد من قوله

وذلك لا يقاع عدم الجناية منه عوضاً [illegible] بالجملة منع تحقق الثاني قال المسألة الرابعة في الثواب والعقاب أقول

البحث الرابع في أحكام الثواب والعقاب وقالت البصرية من المعتزلة الثواب على أداء الطاعة حق على الله واجب

عليه لأن أداء الطاعة عندهم علة الاستحقاق الثواب والثواب عندهم منفعة دائمة خالصة عن الشوائب مقرونة بالتعظيم

وإنما قلنا إن الثواب على أداء الطاعة واجب عليه لوجهين الأول أن الله تعالى إنما شرع التكاليف الشاقة من

الصلاة والصوم والحج وغيرها لغرض يعود إلينا وذلك الغرض [illegible] إما حصول منفعة [illegible] أو دفع ضرر عنا والثاني

وهو [illegible] لأنه لو كان [illegible] العدم لا [illegible] جميع المضار ولم يحج المكلف

الثاني أي الإيمان بتكليف التكاليف الشاقة [illegible] على العدم [illegible] ذلك والأول

وهو [illegible] حصول نفع يعود إلينا [illegible] المنفعة [illegible] يكون منفعة سابقة من الوجود والحياة

والرزق وغير ذلك من النعم وهو مستقبح عقلاً لأن أحدنا لو أعطى ألف دينار أحداً ثم كلفه بأن يأتي

[illegible] غير أن يحصل له منفعة حالية أو مآلية يستقبح عقلاً [illegible] فإن النعم السابقة بالنسبة إلى الله تعالى أقل من

الألف بالنسبة إلى الكريم [illegible] أي منفعة [illegible] وذكر هو المؤلف [illegible] بأن الغرض

من التكاليف هو الثواب [illegible] على الإيمان بالتكاليف واجب عليه تعالى

وهو اللطف [illegible] المطيع [illegible] مثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا يعملون

فإن هذه الآية وأمثالها من الآيات كقوله [illegible] جزاء بما كانوا يعملون يدل على [illegible] يستدعي

المؤلف قلنا [illegible] الوجه الأول [illegible] البحث الخامس [illegible] الأغراض [illegible] لا دلالة

عرض [illegible] ولا [illegible] يفعل ما يشاء [illegible] وإذا كان كذلك فلا [illegible] التكاليف يستدعي غرضاً

قوله لاستحالة العبث على الله تعالى قلنا [illegible] العبث [illegible] على الله [illegible] وهو

عن النزاع [illegible] المراد [illegible] فلا بد [illegible]

سلمنا [illegible] التكاليف يستدعي غرضاً لكن لم لا يكون سوابق النعم [illegible] المراد من التكاليف

هو المنفعة السابقة قوله لأنه مستقبح عقلاً قلنا الاستقباح ممنوع وإنما يكون مستقبحاً لو كان [illegible] بالنسبة

إليه [illegible] مستقبحاً [illegible] النعم السابقة [illegible] وليس كذلك فإن الله تعالى

عند [illegible] النعم السابقة [illegible] وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها وذلك يوجب على العبد

الاشتغال بالعبودية وليس يكون التكاليف بسبب النعم السابقة [illegible] عند المعتزلة والحاصل أن المعتزلة

أوجبوا الشكر عقلاً وأوجبوا النظر في معرفة الله تعالى عقلاً وإنما أوجبوها لأجل النعم السابقة وهما من جملة التكاليف

[illegible] والجواب عن الوجه الثاني الآية وهو قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون لا يدل على وجوب الثواب على الله تعالى

بل على وقوعه ولا يلزم من الوقوع الوجوب وقوله ولفظ الجزاء إلى آخره إشارة إلى جواب سؤال مقدر

وتقرير السؤال أن يقال إن الله تعالى جعل الثواب جزاء للعمل والجزاء الذي يجب [illegible] علة لكونه معلولاً للشيء كما يقال إذا

كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فالنهار موجود جزاء طلوع الشمس ومعلول له فيكون العمل علة للثواب

وهو اللطف والجواب أنا لا نسلم أن الجزاء الذي يجب أن يكون معلولاً بل يكفي لإطلاق لفظ الجزاء على الثواب كون العمل

علامة لوجوده [illegible] كما يقول السيد لعبده إذا طلعت الشمس [illegible] ليست بمعلولة لطلوع الشمس بل طلوع

الشمس علامة وأمارة لوقوع حريته قال وقالت المعتزلة إلى أقول وقالت المعتزلة والخوارج يجب على الله تعالى

عقاب الكافر وعقاب صاحب الكبيرة والمراد بالعقاب عندهم مضرة دائمة خالصة عن الشوائب مقرونة

بالاستخفاف وإنما قلنا ذلك لوجوه ثلاثة الأول أنه لو لم يجب عقاب صاحب الكبيرة لجاز العفو لكنه لا يجوز العفو

عنه لأن العفو عنه يستلزم التسوية بين المطيع والعاصي لاشتراكهما في عدم العذاب والتسوية بينهما ينافي العدل [illegible] لكنه تعالى

عدل [illegible] فيبطل القول بالعفو الثالث [illegible] الفسوق [illegible] مرتكب الكبيرة من المكلفين فلو لم يكن يجب [illegible] بالعقاب

على الإتيان بالفسوق لكان عدم قطعهم بالعقاب في الحقيقة إغراء منه تعالى على الإتيان بالفسوق لأنه تعالى أوجد

الداعية فينا [illegible] العقاب [illegible] الوجهان الأولان دالان

على وجوب عقاب صاحب الكبيرة [illegible] الثالث أن الله تعالى أخبر بأن الكافر والفاسق يدخلان النار في مواضع شتى منها

قوله تعالى في حق الكافر وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمراً وفي حق الفاسق ونسوق المجرمين إلى جهنم وردا

والفاسق مجرم [illegible] وإذا كان كذلك يوجب دخول الكافر والفاسق في النار والجواب عن الوجه الأول

أنا لا نسلم لزوم التسوية بين المطيع والعاصي على تقدير العفو منه تعالى [illegible] العاصي في [illegible]

إثابة المطيع وفي [illegible] لا يلزم التسوية بينهما وعن الوجه الثاني أنا لا نسلم أن عدم قطعهم بالعقاب على الإتيان بالفسوق

إغراء منه تعالى عليه لم لا يجوز أن يكون تغليب طرف العقاب بالتهديد والتوعيد كافياً في الإحجام عن المعاصي

وفي [illegible] المطيع [illegible] لو كان العفو قبل التوبة [illegible] بالعفو بعد التوبة

[illegible] وعن الوجه الثالث

انه لا يدل شيء من تلك الآيات على ان العقاب على الكفر والصبر في نفسه الذي هو المتنازع فيه غاية ما في
الباب انه يلزم من ذكره وقوعه لا لان الكفر علة لوقوعه قال ثم قالوا وعيد الحق اولى والمعتزلة بعد ان
اثبتوا وجوب عقاب صاحب الكبيرة قالوا وعيد اصحاب الكبائر ابدي كوعيد الكفار ويدل على ذلك الادلة
الآيات المشتملة على لفظ الخلود نحو وعيد اصحاب الكبائر كقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته
فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ووجه الاستدلال في الآية الاولى ان العبد هو صاحب الكبيرة ولم
يكن من اهل الايمان لكنه كسب سيئة ايضا ولا شك في انه عصى الله ورسوله وكل من كسب سيئة وقد عصى الله
ورسوله يكون دائما في النار لان كلمة من للعموم والخلود هو الدوام ووجه التمسك في الآية الثالثة
ان القتل كبيرة وكل من ارتكب مثل الكبيرة استحق الدوام في النار بحكم الآية فكذا مرتكب سائر الكبائر كذلك
لعدم القائل بالفصل الثاني قوله تعالى في صفة الفجار وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين
يدل على انهم دائمون في النار اذ لو خرجوا منها لصاروا غائبين عنها لكن الغيبة ممنوعة بالآية الثالثة ان الفاسق
يستحق العقاب بفسقه كما بينا واستحقاق العقاب بفسقه يسقط ما استحقه من الثواب قبل ارتكاب
الفسق لان العقاب مناف للثواب كما عرفت من تعريفهما فكان الجمع بين استحقاقهما محالا وهذا هو
القول بالاحباط المشهور من مذهبهم والجواب عن الوجه الاول وهو التمسك بالآيات الثلاثة المشتملة على
لفظ الخلود بانا لا نسلم ان الخلود هو المكث الدائم بل هو عبارة عن المكث الطويل واستعمال لفظ الخلود
بمعنى المكث الطويل كثير كما يقال حبس فلان حبسا مخلدا ويقال هذا وقف مخلد وليس المراد منه الا طول
المكث واذا كان كذلك فلا يدل شيء من الآيات على عدم انقطاع وعيد اصحاب الكبائر وعن الوجه الثاني بان المراد
من الفجار في قوله تعالى ان الفجار لفي جحيم الفجار الكاملون في الفجور وهم الكفار لوصفهم الاول بكونهم الموصوفين
بالفجور انما هو الكفار بدليل قوله تعالى في حق الكفار اولئك هم الكفرة الفجرة الثاني هو انه يجب حمل الفجار
في قوله ان الفجار لفي جحيم على الكفار ردا على صاحب الكبيرة لو فني بينه وبين الآيات الدالة على اختصاص
العذاب بالكفار كقوله تعالى ان الخزي بالكافرين ثم ان كل من دخل النار فقد حصل له الخزي لقوله ربنا
انك من تدخل النار فقد اخزيته فلما لم يحصل الخزي الا للكفار وجب ان لا يدخل ~~حصول النار~~ يحصل
دخول النار الا لهم لقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى آتى وفيه

نظر لم تكن مكذبا ولا متوليا ان يرد عليه لم تكن للعذاب نفي الحق ولقوله كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها
الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير
فان الله تعالى اخبر ان كل فوج يدخلون النار فانهم يقولون قد جاءنا نذير ولكن كذبنا وهذا صريح في ان كل من
دخل النار كان مكذبا بالانبياء صلوات الله عليهم ومن لم يكن كذلك لم يدخل النار ولقوله تعالى فانذرتكم نارا
تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى فان هذه الآية دالة على اختصاص العذاب بالكفار كالآية
الثالثة بل هذه ادل منها ولقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا فان هذه الآية يدل على ان المؤمن لا يخزى
فينعكس بعكس النقيض الى ان من يخزى لا يكون مؤمنا فثبت بهذه الآيات ان العذاب مختص بالكفار فلو لم يحمل
الفجار في قوله ان الفجار لفي جحيم على الكفار بل على الفاسق يلزم التناقض لا يقال الآية تدل على ان المؤمن يعذب
لان الفاسق مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى
فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله سماهم بالمؤمنين حال ما وصفهم بالبغي الذي هو الكبيرة ولهذه الآيات
الدالة على اختصاص العذاب بالكفار قطع مقاتل بن سليمان والمرجئة بان الفساق لا يعاقبون
والجواب عن الوجه الثالث ما مر من الاول وهو انا لا نسلم انه استحق الثواب والعقاب وانما يلزم ذلك ان لو كان
الطاعة علة لاستحقاق الثواب والمعصية علة لاستحقاق العقاب وهو ممنوع سلمنا الاستحقاق
لكن لا نسلم ان كل واحد من الاستحقاقين مناف للآخر وانما يلزم ذلك ان لو كان الدوام ماخوذا في مفهوم الثواب
والعقاب وهو ممنوع اذ الثواب هو المنفعة اجلالا والعقاب هو المضرة اجلالا اعم من ان يكونا دائمين
او لا الثاني انه لو احبط استحقاق العقاب استحقاق الثواب فاما ان يحبط من الثواب شيء على طريق
الموازنة كما هو مذهب ابي هاشم واعني بالموازنة انه لو كان الثواب عشرة اجزاء والعقاب الطاري
خمسة اجزاء فيسقط الخمسة ويبقى له من الثواب خمسة خالية عن المعارضة او لا يحبط على هذا الطريق
بل على طريق عدم الموازنة كما هو مذهب ابيه اعني ابا علي ومعنى عدم الموازنة ان الطاري يسقط
الثواب اي قدر كان من الثواب ولا يسقط الطاري اصلا بل يبقى بحاله وكلا القولين باطل اما الاول
وهو القول بالموازنة فلان تاثير كل من الثواب السابق والعقاب الطاري في عدم الآخر اما ان
يكونا معا او على التعاقب والاول وهو ان يكون تاثير كل منهما في عدم الآخر معا محال لاستلزامه وجودهما ومعدومهما
وذلك لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان حال حصول

العدم لان العلة يجب حصولها عند حصول المعلول فيلزم كونها موجودة حال كونها معدومة وانه
محال وكذا التنافي لو لم يكن بأثر كل منهما في عدم الاخر على التعاقب لانه يقتضي ان يعود المغلوب المحيط
لا يعود غالبا وانما تختلف التنافي وهو القول بالاحباط على طريق عدم الموازنة فلان ذلك العاصي للطاعة
ويضيع لها لان القول بذلك يقتضي ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر لم يكن حاله
وحال من لم يعبد الله قط على السوية لان عقاب شرب تلك الجرعة اسقط ثواب جميع تلك الطاعات ولم
يسقط من عقاب هذا الشرب شيء والغاء الطاعة وتضييعها باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
قال واما الحبط فما لو الى الثواب واما العقاب المصنف الى الاثاب عن قوله الثواب على الطاعة
تفضل من الله والعقاب على المعاصي عدل منه وعمل الطاعات دليل على حصول الثواب وعلامته واتيان
الفسوق دليل لحصول العقاب وامارة له لان الطاعة علم موضوع على انه تعالى الثواب والمعصية علم موضوع
على انه تعالى العقاب لما سائه لا يجب على الله تعالى وكل ميسر لما خلق له اي كل واحد من افراد الانسان موفق
لما خلق ذلك الواحد له فالمطيع موفق لما خلق المطيع له اي الطاعة والمذنب موفق لما خلق المذنب له
وهو الذنب وليس للعبد في ذلك مدخل وما ثروا الله تعالى يخلد المؤمن الموفي للطاعات في جنانه وفاء
بوعده لذكر في قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها الاية
ويعذب الكافر المعاند الذي لم يجتهد في طلب الهدى في نار ابدا مقتضى وعيده على الكفر في قوله ان الذين
كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها الاية ويعطي وعيد المؤمن العاصي قد
عمل مثقال ذرة خيرا والمؤمن العاصي قد عمل مثقال ذرة خيرا وهو الايمان بالله ورسوله فيجب
ان يرى ثوابه بمقتضى الاية ولا يرى الثواب الا بعد الخلاص من العذاب اذ الثواب قبل العقاب
منفي اجماعا ورؤية الثواب بعد الخلاص من العذاب يوجب انقطاع عقابه وهو المطلوب الثاني وقوله
ان الله يغفر الذنوب جميعا خص عنه الشرك بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك فيبقى
معمولا به في سائر الذنوب ومغفرة الذنوب توجب انقطاع العقاب وهو المطلوب الثالث
وقوله من قال لا اله الا الله دخل الجنة والمؤمن العاصي قائل فيدخل الجنة فينقطع عقابه
وهو المطلوب الرابع بعضها الثاني في اصلها في تحصيل الطالب للهدى وذكر الرجاء انما يكون
من فضل الله ولطفه لكفاه ذلك لعصير منه قال فان قيل القوى الجسمانية انتهى

فان قيل القول بدوام الثواب والعقاب غير معقول لوجهين الاول ان العدي حكم انه لا يقوى على افعال غير متناهية
لانه لو جاز ان يكون جسم ما قويا على تحريكات غير متناهية ولنسلك ان قوة الجسم حالة في الجسم منقسمة بانقسام محلها فنصف
القوة الحالة في نصف محلها لو حرك جسمها اعني نصف ذلك الجسم من مبدأ معين فاما ان يحركه حركات غير متناهية او يحرك
كل القوة لكل جسم من ذلك المبدأ ضعف تحريك هذا الجزء اعني ضعف تحريك نصف القوة لنصف الجسم لان نسبة الاثنين
ومعما الواحد كنسبة المؤثرين اعني القوتين وكما ان قوة كل جسم ضعف قوة نصفه كذلك تحريك كل القوة لكل الجسم ضعف
تحريك نصفها ولو اكان تحريك كل القوة كل الجسم ضعف تحريك نصف القوة لنصف الجسم وتحريك نصف القوة لنصف الجسم
لا يقبل الا متناه فيكون تحريك كل القوة لكل الجسم ضعفا للمتناهي وضعف المتناهي متناه لا محالة فيلزم ان يكون
تحريك كل القوة لكل الجسم متناهيا ايضا وقد فرض غير متناه هف او تحرك نصف القوة نصف الجسم حركات غير
متناهية فكل الوقوع ان حركت كل الجسم فاما ان لم ترد حركات كل الجسم من ذلك المبدأ على حركات نصف الجسم بنصف
القوة بل تكونان متساويتين كان الشيء مع غيره وهو نصف القوة المجموع مع النصف الاخر في كل القوة كهو لا معه اعني
نصف القوة فقط لعدم وجود النصف الاخر وعدمه على السوية فانه يحاكي تحريكات كل القوة في تحريكها لكل الجسم
على تحريك نصف القوة لنصف الجسم وتحريك نصف القوة لنصف الجسم غير متناه اذ المفروض ذلك وتعطلت الزيادة
على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه اذ المفروض اتحاد المبدأ او وقعت الزيادة على غير المتناهي في الجهة التي
هو بها غير متناه تحقق عنه ان الجسم لا يقوى على تحريكات غير متناهية فلا يمكن بقاء البدن وبقاؤه دائما
فلا يكون الثواب والعقاب دائمين اذ دوامهما بدون دوام البدن غير معقول قال قلنا يجوز ان يكون تحريك
كل القوة وتحريك نصف القوة لكل الجسم والنصف غير متناهيين ولا يلزم كون الشيء مع غيره كهو لا معه لان كل القوة
ليس محركة لنصف الجسم حتى يلزم ذلك بل هو محرك لكل الجسم فكما ان النصفين من كل القوة مجتمعان في كل القوة
فالنصفان من كل الجسم مجتمعان فيه وحينئذ لا يلزم ما ذكر ثم لا نسلم هذا الوجه قلنا ان الجوهر الجسم
حيث هو جسم لا يكون مقتضيا للتحريك ولا يمنع واذا كان كذلك فالقوة الحالة في الجسم بما اقتضت تحريك الجسم فلا يمكن
ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول والا لكان الجسم من حيث هو مانعا عنه وهو باطل واذا
لم يعرض تفاوت بسبب كبر الجسم وصغره فلا مدخل لاجتماع نصفي الجسم في ذلك فالقابل للتحريك في الكل
والنصف متساويان والمحركان مختلفان فلو كان تحريكهما متساويين يلزم كون الشيء مع غيره كهو لا معه هذا خلف فعلم
ان تتميم الدليل موقوف على هذه المقدمة التي لم يثبتها انتم كما قرر في الشرح الفاضل والثاني ان الابدان المؤلفة

من الاجزاء الاصلية للبدن المتألف من العناصر الاربعة ضرورة والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة حتى تزول بالكلية
اذ الرطوبة التي هي مادة الحرارة تكون في اجزاء بدنه لا تكون غير متناهية ضرورة وحتى يفضي نقصان الرطوبة الى الاعدام
انا الانطفاء الحرارة بالكلية لفناء الرطوبة التي هي مادة الحرارة ويلزم من ذلك خراب ولهذا كان لا بد لك تكوين بدوام النوف
والعقاب الغالب الملوك ان العقاب في النار دائما لكان بدن الكافر دائما او تحدث الحرارة وادا كانت باقية
دائما فالعقاب في النار ايضا دائما يلزم دوام الكون مع دوام الاحتراق وهو غير معقول قال قلت الاولى
اقول قلت اي الموقف عن الوقوع المتلبسا لا اي الاول فلوجوه منها احدها ان هذا الوجه مبني على نفي الجوهر
الفرد فلو كان الجوهر الفرد موجودا لا يلزم من انقسام الجسم انقسام العرض الحال فيه اذا لم يكن العرض قائما بمجموع
الاجزاء من حيث هو فينعدم عند انقسام محله ومبني على سريان العرض في اي ولئن سلمنا نفي الجوهر الفرد منع لكن
انما يلزم من انقسام المحل انقسام العرض الحال فيه لو كان حلول العرض في الجسم حلول السريان وهو ممنوع ومبني
على لزوم جزء العرض فيه اي لم لا يجوز ان يصير العرض بسبب الحس ضعيفا بحيث لا يؤثر في الحرارة ويعلم بان هذا
الوجه مبني على هذه المقدمات وكل واحدة من هذه المقدمات ممنوعة لكن بعضها والبرهان لم يقم على صحتها فهذا الوجه
وثانيها انه لو سلم صحة هذه المقدمات فان هذا الوجه معارض بحركات الافلاك اعني العكس المنطبق فيها
ولو صح لم يكن لو صح هذا الوجه بجميع مقدماته لوجب ان لا تكون حركات الافلاك على حركات غير متناهية
لكون الحركات القوى الجسمانية لكنها تكون على حركات غير متناهية على مذهبكم فبطل ما ذكرتم وثالثها ان هذا مدفوع
عنا لان القوى عندنا عرض والعرض لا يبقى زمانين كما مر فلعل هذا العرض يفنى ويتجدد مثله اي لعل كل فرد
يفعل فعلا اي يوجد في زمان فقط ثم يوجد فرد آخر مثلها يفعل فعلا آخر مثله هكذا الى غير النهاية وحتى لا يلزم
ان يكون فرد واحد قوة على الحالة غير متناهية بل يكون قوى غير متناهية يصدر عنها افعال غير متناهية
وهذا مما لم يقم على امتناعه برهان واما الوجه الثاني فممنوع ايضا لان القول بكون الاذكر المولدة من العناصر
مبني على القول بالمزاج وعلى القول بتركب المواليد اعني الحيوان والنبات والمعادن عن العناصر الاربعة
كلاهما ليس بيقيني سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان تأثير الحرارة في الرطوبة يفضي الى افنائها وان يلزم ذلك لم لا
يجوز ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه اذ لو جاز ذلك فكلما يفنى الرطوبة يعود مثلها فلا يلزم
الرطوبة ولا خراب البدن واستحالة ورود الغذاء بمقدار ما يتحلل ممنوع وكذا الوجه الثالث ممنوع فانا
لا نسلم ان دوام الكون مع دوام الاحتراق غير معقول وانما لا يكون معقولا لو كان اعتدال المزاج شرطا للبقاء

الكون وهو ممنوع لان اعتدال المزاج ليس شرطا لبقاء الكون بل بقاؤه انما هو بالفاعل المختار والسمندر حيوان
ما يعيش في النار ويلتذ به لكونه بحاله سمندر واذا جاز ذلك فلا يبعد ان يخلق الله في بدن الكافر بحيث ينالم
بالنار ولا يتجزى ولا يموت بها لم يلم انه ممنوع قال الخامس في العفو والشفاعة لاصحاب الكبائر اما الاول
فلقوله تعالى اقول المبحث الخامس من مباحث العفو عن اصحاب الكبائر والمباحث شفاعة محمد عم لهم اما الاول وهو
اثبات العفو وهو اسقاط العقاب عن اهل العقاب فلوجوه منها الاول انه عفو لقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن
عباده ويعفو عن السيئات وقوله او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير الآية على انه عفو ولقائل انه عفو والعفو انما يتحقق بترك
العقاب المستحق وذكر العقاب المستحق ليس هو التعذيب الصغائر قبل التوبة ولا التعذيب على الكبائر بعد التوبة
للمعتزلة منعوا التعذيب على الصغائر قبل التوبة وعلى الكبائر بعدها لان عقابهما واجب على الله تعالى عندهم فالعفو
لغير الكبائر قبل التوبة وهو المطلوب والثاني قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والمراد
به انه يغفر ما دون الشرك وهو الكبائر قبل التوبة لوجهين الاول انه تعالى اراد ان يفرق بين الشرك وما دونه في
المغفرة فلو لم يغفر الكبائر قبل التوبة لم يوجد الفرق بينها والثاني انه تعالى علق مغفرة ما دون الشرك بالمشية بقوله
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فلو كان المراد الصغيرة قبل التوبة والكبيرة بعدها واجب الغفران عندهم وما كان واجبا
لا يجوز تعليقه بالمشية لان الواجب فعله شاء ام لا الثالث قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم والمغفرة
انما يتحقق باسقاط العذاب عن مستحق العذاب وذكر هو اصحاب الكبائر قبل التوبة لانه تكون عمان عن اسقاط
العذاب عن لا يستحق لما ناسب مقتضى المقام لانه في معرض الامتنان على العباد وامثال ذلك اي امثال هذه
الآيات المذكورة كثيرة كقوله ويستغفروا لذنبكم انه كان غفارا ونحو ذلك من الآيات الواردة لغفران الله ذنوب
العباد وشمول رحمته لكل شيء كقوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء قال واما الثاني فلانه تعالى اقول
واما الثاني وهو اثبات شفاعة محمد عم لاهل الكبائر فلوجوه الاول انه تعالى امر النبي بالاستغفار لجميع المؤمنين
والمؤمنات وقال خطابا للنبي واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة قبل التوبة مؤمن
لما مر في المسألة السابقة فيستغفر له النبي اذ لو لم يستغفر لكان عاصيا والنبي عم معصوم عن المعصية فثبت
انه يستغفر النبي عم لصاحب الكبيرة قبل التوبة صيانة لعصمته عن الذنب عصمة الانبياء واذا استغفر
النبي لصاحب الكبيرة قبل التوبة وجب ان يحصل ذلك الاستغفار من النبي عم لاجل تحصيل مرضاة النبي لقوله
تعالى خطابا لمحمد عم ولسوف يعطيك ربك فترضى فثبت ان شفاعة محمد عم مقبول في حق صاحب الكبيرة

قيل في التعبير بسوف تعظيم الوعد ... والتأخير

هذا العنوان هو المبطل الثاني قوله عدم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي يدل على ان شفاعته خاصة بهم وهو حجة اصحاب الكبائر ومن جملتهم اصحاب الكبائر قبل التوبة فيجب ان يشفع النبي في حقهم بالاجماع والمعتزلة احتجوا على ان شفاعة النبي عم لا توثر في اسقاط العقاب بوجوه اربعة الاول قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا فلو اثرت الشفاعة فقد جزت نفس عن نفس شيئا وهو منفي بالاية الثاني قوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والفاسق ظالم لان الظالم هو فاعل الظلم والفاسق كذلك فلا يكون له شفيع يقبل شفاعته فلو كان له شفيع يقبل شفاعته لكان له شفيع يطاع وهو منفي بالاية الثالث قوله تعالى من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فان منفي الاية بظاهرها تنفي جميع الشفاعات الرابع قوله تعالى وما للظالمين من انصار ولو كان للفاسقين شفيع لكان له انصار والجواب عن الوجوه الاربعة بجواب واحد وهو ان هذه الايات لا تدل ولو كانت عامة في الاعيان وفي الازمان حتى يدخل محل الخلاف فيها لكن لا نسلم ان ما ذكرتم من الايات عامة في الاعيان وفي الازمان ولئن سلمنا انها عامة لكنها تكون مخصوصة بما ذكرنا من الايات الدالة على اثبات الشفاعة لان دلائلنا خاصة فلو كانت مخصوصة ببعض الاشخاص وفي بعض الاوقات فلا يلزم ما ذكرتم في الوجوه تنبيه اتفقت الامة على شفاعة محمد عم الا ان الكل يثبتون النعم لاهل الثواب واما الاثبات عن محالوا ذلك حق ولكن من جملة ما ذكرنا انما اسقاط العقاب عن اهله

قال السادس في اثبات عذاب القبر اقول البحث السادس في اثبات عذاب القبر اعاذنا الله منه يدل على اثبات عذاب القبر وجوه ثلاثة الاول قوله تعالى وآل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وهو صريح في التعذيب بعد الموت قبل البعث والا لتكرر قوله تعالى ويوم تقوم الساعة وذكر انما هو عذاب القبر اتفاقا فثبت المدلول الثاني في قوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب فيكون المراد ادخالهم النار عقيب الاغراق فيكون هذا الذي في العذاب لان الا دخال الذي في القيامة ليس في عقب الاغراق ولو كان النار قبل القيامة انما هو عذاب القبر الثالث قوله تعالى حكاية عن اهل النار قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وذلك دليل على ان في القبر حياة وموتا اخروا فالاماتة الاولى مرتين ولا الاحياء كذلك احتج المنكر لعذاب القبر بوجهين الاول قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اي بعد الموتة الاولى ولو صاروا احياء في القبور لذاقوا موتتين الا موتة في القبر الثاني قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور يدل على ان الميت المدفون في القبر ليس يحيى اذ لو كان حيا لكان اسماعه وقد نفت الاية على نفيه والجواب عن الوجه الاول بان

بان معنى قوله لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى انه نعيم الجنة لا ينقطع ولا ينقص على اهلها بالموت كما انقطع نعيم الدنيا وليس المراد نفي الموت فان الله تعالى احيى كثيرا من الاموات في زمان موسى وعيسى عليهما السلام كما هو مذكور في كتب القصص وذلك يوجب ماوتين الاية بما ذكرنا وعن الوجه الثاني ان عدم اسماع النبي المدفون في القبر لا يستلزم عدم ادراك المدفون لجواز ان لا يحصل الاسماع بسبب كون القبر مانعا من وصول الصوت الى صماخه

قال السابع في سائر السمعيات اقول البحث السابع في باقي السمعيات من الصراط والميزان وتطاير الكتب واحوال الجنة والنار والاصل في اثبات هذه الامور انها امور ممكنة وقد اخبر بها الصادق فيجب التصديق بها اما الصراط فلانه هو المشهور منه وهو الممر على متن جهنم كالمشي على الماء المنقول عن كثير من الاولياء وما قيل في تأويله ان الصراط هو الاعمال الرديئة التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كانها يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها فانها ممكن واما الميزان فما هو المشهور منه ممكن لجواز ان يوزن صحف الاعمال ليستدل بذلك على تفاوت الاعمال وما قيل في تأويله انه مثل لتعادل الحسنات والسيئات فانها ممكن واما تطاير الكتب فلما هو المشهور منه كذلك وما قيل في تأويله ان المراد منه رفع الاعمال من بين الخلق فكذلك ولذا احوال الجنة والنار امور ممكنة فان وجود دار فيها ما يشتهيه وما تلذ به الانفس يجري فيها الانهار ويوجد عند ثمار الاشجار تطوف فيها الولدان والغلمان من الامور الواقعة في هذا العالم فلا اقل من امكانه في الاخرى وكذا وجود دار ينادى فيها النيران المشتعلة والسلاسل والاغلال يعذب بها الناس ليس مما يستحيل عند العقل واذا ثبت ان هذه الامور من الممكنات واخبر الصادق عن وقوعها يكون وقوعها حقا والا لم يكن الصادق صادقا

قال الثامن في الاسماء الشرعية اقول البحث الثامن في الايمان وهو في اللغة التصديق وفي الشرع

في الاسماء الشرعية الايمان لغة التصديق لاتفاق اهل اللغة على ان معنى قول القائل فلان مؤمن بكذا هو انه مصدق به ومنه قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا وفي الشرع عبارة عن تصديق مخصوص وهو تصديق الخلق للرسول في كل علم مجيء الرسول به ضرورة عند السامع اي يكون مشهورا بحيث يعلم كونه من الدين ضرورة كالصلوات الخمس وانما قلنا انه يكون مشهورا بهذه الحيثية لان منكر ما لا يكون مشتهرا بهذه الحيثية لا يكفر كما في منكر الاجتهاد وانما قلنا ان الايمان عبارة عن التصديق وجب ان يكون في الشرع كذا اذ لو لم يكن في الشرع كذا لكان خالف الشرع اللغة لكن ذلك باطل لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه والايمان عبارة عن التلفظ بكلمتي الشهادتين عند الكرامية وعبارة عن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند اكثر المعتزلة اذا عرفت هذا فنقول الايمان عبارة عن مجرد التصديق المذكور والعمل بالاركان خارج عن مفهومه والذي يدل عليه وجوه

العمل عن مفهوم الايمان عطف اعمال الواجبات على الايمان في قوله تع والذين امنوا وعملوا الصالحات وعطف
اجتناب المحرمات عليه في قوله تع والذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اي لم يرتكبوا المحرمات فلو كان العمل
داخلا في الايمان لكان هذا تكرارا بلا فائدة وانه في كلام الله تع قبيح قوله واما قوله الى قوله على طريق المجاز اشارة الى
الجواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان يقال لو لم يكن العمل بالاركان من مفهوم الايمان لما جاز اطلاق لفظ الايمان
على الصلوة في قوله تع وما كان الله ليضيع ايمانكم لكنه جائز بالاتفاق بدليل وقوعه فان المفسرين قالوا المراد بالايمان هو
الصلوة الى بيت المقدس قلنا في جوابه لا نسلم قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم اي ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس
فلا يلزم ما ذكرتم وايضا لو كان المراد بالايمان ههنا الصلوة لكان اطلاق الايمان وارادة الصلوة من قبيل المجاز
والاصل عدمه وقوله الايمان الى قوله جواب لسؤال آخر وتقرير السؤال ان يقال العمل بالاركان داخل في الايمان
لقوله عم الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق والاستدلال في
انه ليس المراد من ذلك ان التصديق بضع وسبعون شعبة لان اماطة الاذى ليست شعبة من التصديق وكذا قول
قول لا اله الا الله فان القول لا يكون شعبة من التصديق العلمي قلنا في جوابه لا نسلم ان معنى هذا الحديث هو ان شعب
الايمان بضع وسبعون لان نفس الايمان كذا والا لكان اماطة الاذى داخلة في مفهوم الايمان لكن اماطة الاذى
غير داخلة فيه وما فيه نظر فان ابا الهذيل ذهب الى ان الايمان اسم لفعل الطاعات بأسرها سواء كانت
واجبة او مندوبة وحينئذ تكون اماطة الاذى داخلة في مفهوم الايمان

الباب الثالث في الامامة

وفيه مباحث الاول في حدها **اقول** الباب الثالث في الامامة وهي رياسة في الدين والدنيا عامة
لشخص من الاشخاص واحترزنا بقولنا عامة عن الرئيس والقاضي وبقولنا لشخص من الاشخاص احتراز
عن كل الامة اذا عزلوا الامام لفسقه وفي هذا الباب مباحث البحث الاول في وجوب نصب الامام اوجب
الامامية والاسماعيلية نصب الامام على الله تع عقلا واوجب المعتزلة والزيدية نصب الامام عقلا و
اصحابنا بالدليل السمعي ولم يوجب اكثر الخوارج نصب الامام مطلقا في شيء من الاوقات سواء كان
وقت الامن او وقت ظهور الفتن لنا في اثبات هذا المطلب وهو ان تثبت بالدليل السمعي وجوب
نصب الامام علينا مقامان احدهما بيان وجوبه علينا سمعا والثاني بيان عدم وجوبه على الله تع
اما بيان المقام الاول وهو وجوب نصب الامام علينا بالدليل السمعي فلان نصب الامام يوجب دفع ضرر
لا يمكن ان يندفع ذلك الضرر الا به لان البلاد اذا خلا عن رئيس قاهر يامر بالطاعات وينهى عن المعاصي ويدفع بأس

١٨١

الظالم عن المستضعفين استولى على تلك البلاد السلطان وفاش فيه الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج
والهرج الفتنة والمرج الاختلاط والاضطراب وقيل القتل كما جاء في حديث اشراط الساعة تكثر كذا وكذا
وتكثر الهرج قيل وما الهرج يا رسول الله قال القتل والعلم بما ذكرنا ضروري بعد استقراء العادات واذا ثبت
ان عدم الامام سبب لتلك المفاسد توقف دفع تلك المفاسد على نصب الامام فيجب نصب الامام لان
دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب بالاجماع الا انه عند من لا يقول بالحسن والقبح العقليين وباتفاق العقلاء
في جميع الاديان عند من يقول بهما واجب ودفع الضرر موقوف على نصب الامام كما بينا وما يتوقف عليه
الواجب المطلق وكان مقدورا للمكلف فهو واجب لما بين في موضعه فيكون نصب الامام واجبا وهو المطلوب
واعلم ان هذا الدليل انما كان سمعيا لان في بيان وجوب دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان تمسك باجماع الانبياء
الذي يتوقف حجيته على السمع فان قيل لم لا يجوز ان نصب الامام وان اشتمل على المصالح فقد يشتمل مفاسد ايضا اذ ربما
استنكف الناس عن طاعته فيزداد الفساد او ربما استولى على الناس فيظلمهم او يحتاج لدفع المعارضة وتقوية
الرياسة الى مزيد مال لانه يحتاج الى خرج كثير فيغصب المال منهم فيفضي الى اخذ المال من الضعفاء
والمساكين قلنا في الجواب عنه ان ما ذكرتم من الاحتمالات وان كانت جائزة لكنها احتمالات مرجوحة
مظنونة لانا اذا قابلنا تلك المفاسد الحاصلة من عدم الرئيس بالمفاسد الحاصلة من وجوده المطاع
بالمفاسد الحاصلة من وجوده كانت المفاسد الحاصلة من عدمه ازيد من المفاسد الحاصلة من وجوده
وعند التعارض يعمل بالراجح دون المرجوح فان ترك الخير الكثير لاجل الخوف عن الشر القليل شر كثير واما
بيان المقام الثاني وهو ان نصب الامام لا يجب على الله تع فلما بينا انه لا يجب على الله شيء بل الله تع
هو الموجب لكل شيء واذا ثبت هذان المقامان فقد تم المطلوب **قال** احتجت الامامية الى **اقول**
بانه لطف احتجت الامامية على ان نصب الامام واجب على الله بان نصب الامام لطف لانا نعلم بالضرورة
بعد استقراء العادات ان الخلق اذا كان لهم رئيس يامر بمنعهم عن المحظورات ويحثهم على الواجبات
كان حالهم في اداء الطاعات وترك القبائح اقرب من حالهم اذا لم يكن لهم هذا الرئيس وهو معنى اللطف
سواه واللطف على الله تع واجب قياسا على التكليف لان اللطف مع التكليف يشترك في كونه ازاحة
لعذر المكلف لان من اخذ ضيافة انسان علم انه لا يحضر فيها اذا لم يبعث اليه المكتوب
فان لم يرسل المكتوب اليه علمنا عدم ارادته حضور ذلك الضيف في ضيافته وكذا الله لما اراد من العبد

فعل الطاعات والاجتناب عن المحظورات ويعلم انه لا يقدر العبد على ذلك الا اذا نصب له اماما
فان لم ينصب له اماما وجب ان لا يريد تلك الطاعات فللمكلف ان يقول انك ما اردت حصول الطاعة
مني لانك ما نصبت لاجلي اماما كما لم يقول انك ما اردت فعل الخير مني لانك ما مكنتني من فعله
وكما ان التمكين يجب لازاحة هذا العذر يجب اللطف ايضا والجواب عنه انا لا نسلم ان الامامة لطف وانما
يكون لطفا لو كان خاليا عن جميع جهات القبح وهو ممنوع سلمنا كونه لطفا لكن لا نسلم وجوب اللطف على الله تعالى
كيف وقد بينا انه لا يجب على الله تعالى شيء ومن هذا علم عدم وجوب التمكين عليه تعالى فلا يصح القياس الفقهي ثم
سلمنا صحة المقدمات باطلها لكن اللطف الذي ذكرتم في بيان ان نصب الامام لطف انما يحصل
بوجود امام ظاهر قوي يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا الامام الذي
توجبونه تكليف يكون لطفا ولم يتمكن من عهد النبي الى ايامنا امام على ما وصفتم فيكون الله تعالى تاركا للواجب
فيكون مذموما عقلا تعالى الله على ذلك وهذا شنيع جدا ولما كان البحث في هذه المسئلة يفضي الى التطويل تركناه
قال الثاني في صفات الائمة اقول البحث الثاني في صفات الائمة وهي تسع الصفة الاولى
ان يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه حتى يكون متمكنا من ايراد الدلائل وحل الشكوك في الاصول
ومن الحكم والفتوى في الوقائع من الفروع الصفة الثانية ان يكون ذا رأي وتدبير بتدبير الحرب والصلح و
سائر امور السياسة فيشتد في موضع الشدة ويلين في موضع اللين الصفة الثالثة ان يكون شجاعا
مجتمع القلب لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن لقاء العدو واقامة الحدود وجميع [illegible]
من الصفات الثلث وقالوا يجب ان يكون الامام من كان موصوفا بها اذا لم يكن موصوفا بها الصفة الرابعة
ان يكون عدلا في الظاهر لان الامام متصرف في رقاب الناس واموالهم ايضا وابضاعهم فلو كان فاسقا
لم يؤمن ان يصرف فيها بحسب اغراض نفسه فيضيع الحقوق ويندرج في ذلك كونه مسلما بالطريق الاولى
الصفة الخامسة العقل والصفة السادسة البلوغ اما العقل فلان الصفات التي ذكرناها لا تحصل
الا معه واما البلوغ فلان الغالب من حال الصبيان ان لا تحصل لهم من البينة ما تحصل للرجال الكاملين
الصفة السابعة الذكورة فان النساء ناقصات عقل ودين كما جاء في الحديث والامام يجب ان يكون
موصوفا بكمال العقل والدين الصفة الثامنة الحرية لان العبد مستحقر بين الناس مشغول بخدمة
السيد والامام يجب ان يكون معظما بين الناس حتى يكون مطاعا وان لا يكون مشتغلا بخدمة احد حتى يحصل له

الرابع للعام بمصالح الامة الصفة التاسعة ان يكون الامام قرشيا خلافا للخوارج وجمهور المعتزلة كما حكى
الجاحظ عنهم لنا على كونه قرشيا وجهان الاول قوله عليه السلام الائمة من قريش واللام في الجمع حيث لا عهد للعموم
والاستغراق فيلزم فيصدق كل امام [illegible] وهنا ليس للعهد اذ لا [illegible] فيكون للاستغراق فيصدق
كل امام قرشي وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل من لا يكون قرشيا لا يكون اماما وهو المطلوب
الثاني قوله عم الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا على امره والمعارضة كما في الوجه الاول
قال ولا يشترط فيهم العصمة اقول ولا يشترط في الائمة العصمة وقد عرفت تفسيرها خلافا للاسماعيلية
والاثنا عشرية ومعلم الامامية لنا نثبت صحة امامة ابي بكر وهو والامة اجمعت على كونه غير واجب
العصمة لا نقول انه غير معصوم واذا لم يكن واجب العصمة فلا يكون العصمة شرطا للامامة اذ لو كانت شرطا
لامتنع حصول الامامة بكون الامام واجب العصمة هف والمشترطون للعصمة احتجوا على اشتراط
العصمة بوجوه ثلثة الاول ان وجه الحاجة الى الامام هو اما المعارف الالهية التي لا تعلم الا منه كما هو
مذهب اصحاب التعليم او تعليم الواجبات العقلية او تقريب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب
الاثنا عشرية وجميع ذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما حتى يمكن الاعتماد على فعله وقوله لكنا
ثم احتياج الناس الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو جاز الخطاء على الامام احتاج هو ايضا الى امام
آخر ويلزم الدور والتسلسل وكلاهما محال الثالث التمسك بقوله تعالى حكاية لابرهيم عم اني جاعلك
للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فان الآية دلت على ان عهد الامامة لا يحصل
الى الظالم والعاصي ظالم لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه ويلزم من ذلك ان من يحصل له الامامة وجب
ان لا يكون فاسقا ولا نعني باشتراط العصمة سوى ما ذكرنا والجواب عن الوجه الاول بمنع المقدمات
اما منع مقدمات الوجه الاول فان يقال لا نسلم انحصار وجه الحاجة الى الامام فيما ذكرتم سلمنا لكن لا
يلزم منه ذلك وجوب عصمته بل يلزم ان يكون عدلا وهذا القدر لا يقتضي اشتراط العصمة واما منع مقدمات
الوجه الثاني فان يقال لا نسلم انه لو جاز الخطاء على الامام لاحتاج الى امام آخر فانا قد بينا ان
الامام اذا جاز الخطاء عليه اجماعا وصحت امامته فلا يكون محتاجا الى امام آخر والا لم يصح امامته
والجواب عن الوجه الثالث ان الآية وهي قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين يدل على انه يشترط
الامامة ان لا يكون مشتغلا بالذنوب التي يتلبس بها العدالة لا انه يشترط ان يكون معصوما الا لم يلبس

بعاس لهم لم يكن معصوما اولا والشرط انما هو معنى الاعم من العصمة ولا يلزم من اشتراط الاعم اشتراط
الاخص قال الثالث فيما يحصل به الامامة اقول البحث الخامس الثالث فيما يحصل به الامامة اجمع
الامة على ان تنصيص الله وتنصيص رسوله وتنصيص الامام السابق على امامة شخص اسباب مستقلة
في حصول الامامة والخلاف انما وقع فيما عداه ان بعث الامة مستعدا للامامة او استيلاء مستعد للامامة
بشوكته على حفظ الاسلام فهل يكفي بامامتها اصحاب السنة وبعض المعتزلة والخوارج لحصول المقصود
من الامامة وهو دفع الضرر المذكور بامامة مدعي التخصيص اذ لو لم يحصل المقصود من الامامة
بامامتهما لم يكونا مستعدين للامامة وقد فرضناهما كذلك هف وقالت الزيدية كل فاطمي عالم خرج
بالسيف وادعى الامامة صار اماما وانكرت الامامية حصول الامامة بالبيعة مطلقا سواء استولى الامام
بشوكته او بايعه بالاختيار وقالوا لا بد ان يكون الامام منصوصا عليه بقول الله او قول رسوله
واحتجوا على ان الامامة لا تحصل بالبيعة وبالاستيلاء من الطرق سوى نص الله ونص رسوله بوجوه
اربعة الاول ان اهل البيعة ومن الذين بايعوا الامام لا تصرف لهم في امر غيرهم من احاد الامة
وفي اولى مهمة من مهماتهم فكيف يولون الغير على العموم فان من لا يحصل له التصرف في اقل الامور
لا في الاشخاص كيف يحصل ان يكون له قدرة على اقدار الغير على التصرف في امور الشرف والوجوه
الثاني ان اثبات الامامة بالبيعة قد يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فريق كاهل بلد شخصا
ويقع بينهم التحارب بان يقول اهل كل بلد الامام هو ان يكون مما يفضي الى اثارة الفتنة فيفوت
المقصود من الامام ويقوى الفتنة بعد الامكان اما اذا كان منصوصا عليه بقول الله او قول
رسوله لم يلزم هذا الثالث ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فكذا منصب الامامة لا
يحصل بالبيعة بل عدم حصول منصب الامامة بالبيعة اولى من عدم حصول منصب القضاء بالبيعة
لان الامامة اعظم وادق من منصب القضاء الرابع ان الامام نائب الله ونائب رسوله فلا يثبت
خلافته الا بقول الله او بقول رسوله لكن بيانه العقل لا يحصل الاذن بذكر الغير قال واجيب
عن الاول اقول واجيب عن الوجه الاول بان ما ذكرتم منقوض بالشاهد والحاكم فان
الشاهد لا يقدر على التصرف في المدعى عليه والحاكم يصير بقوله قادرا على التصرف فيه وعن الوجه الثاني
ان الامام بالبيعة يفضي الى الفتنة واحتمال بيعة كل فرقة شخصا ممنوع لان الامور التي يدفع بها الفتنة بترجيح

103

الاعلم الاورع الاسن الاقرب الى الرسول عم كما لو رجح الصحابة ابا بكر على سعد بن عبادة حين قالت الانصار
منا امير ومن المهاجرين امير وعن الوجه الثالث بمنع الاصل ويقولون انا لا نسلم ان القضاء لا يحصل
بالبيعة كيف والتتار اتفقوا على تولية الحكم خصوصا اذا خلت البلاد عن الامام وجب نصب القضاء
بالبيعة لاصلاح البلاد لان من لم يرجع اليه في الخصومات والفصل في احكام لبعضهم يحصل
بالبيعة اذ لو بطل الاصل لم يصح القياس وعن الوجه الرابع انه لم لا يجوز ان يكون احتياج الامة شخصا
معينا للامام وظهور الشوكة واستيلائه على بلاد المسلمين كونه اماما بنائب الله ونائب رسوله ودليلا
على كونه كذلك لا بد له من دليل قال الرابع في اقول البحث الرابع في اقامة الدليل على ان الامام
الحق بعد الرسول عم ابو بكر الصديق رض وقالت الشيعة في هذا القول جمهور المسلمين وانهم لا يجوز ان
الامامة بعد رسول الله حق لعلي بن ابي طالب رض ويدل على ان الامام الحق بعد رسول الله ابو بكر وجوه
خمسة الاول قوله تع وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين
قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا الاية فان الله تع وعد بعض الصحابة
بالاستخلاف والتمكين بدليل قوله منكم والموعود هو الاستخلاف والتمكين اما علي ومن قام بالامر
بعده كمعاوية ومروان وغيرهما او ابو بكر ومن قام بالامر بعده وهم الخلفاء الثلثة والاول ولا يجوز ان يكون
المراد عليا ومن قام بعده بالامر باطل بالاجماع اما عندنا فلصحة خلافة الخلفاء الاربعة اما عند الخصم
فلان معاوية ومروان لم يكونا من الذين امنوا وعملوا الصالحات بعد التنا ولا يجوز ان يكون المراد ابا
بكر والخلفاء الثلثة فتصح خلافة ابي بكر وهو المدعى واجاب الشيعة عن هذا الوجه بان ما ذكرتم
انما يصح ان لو كان المراد بالاستخلاف جعلهم خليفة اي نائبا عاما في الدين والدنيا لكن لم لا يجوز
ان يكون المراد بالاستخلاف هو مدلوله اللغوي حتى يكون المراد اكثر الصحابة ويكون معنى قوله تع ليستخلفنهم
ليورثنهم ارض الكفار من العرب والعجم بجعلهم سكانها وملوكها كما استخلف الذين من قبلهم يعني
بني اسرائيل اذ اهلك الله الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم والدليل على ان مثل الاية
ليست مخصوصة بالخلفاء الاربعة ان ظاهر قوله الايمان وعمل الصالحات ليس مخصوصا بهم من الصحابة
بل جميع الصحابة موصوفون بذلك سيما عند الخصم واما جمعه فلقوله تع وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى
لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا الاية فان تبديل الخوف بالامن وتمكين الدين لم يكن مخصوصا بالخلفاء الاربعة

بل سائر الصحابة صاروا اسرى وتمكن الله دينهم بان اظهره على الدين كله الوجه الثاني قوله ستدعون الى قوم
اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون وهذا خطاب مع المخلفين من الاعراب المذكورين في الاية السابقة و
وجه الاستدلال ان الداعي المذكور بعد نبينا لقوله فان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما والمحمد عم
لقوله في الاية صحابا لمحمد عم قل لن تتبعونا اي قل للمخلفين لن تتبعونا ولا علي لانه ما حارب ايام خلافته
ولا الكفار لطلب الاسلام فتعين ان الداعي المذكور من كان قبل علي وبعد محمد عم وهو المدعى واجاب الشيعة عن هذا
الوجه بانا لا نسلم ان المراد لا يجوز ان يكون محمدا عم وقوله قل لن تتبعونا لا يدل على ذلك فانه يدل على ان المخلفين
لا يتبعون محمدا عم في فتح خيبر فانهم قالوا للاصحاب الذين ذرونا نتبعكم قال تعالى سيقولون ... يريدون ان
يبدلوا الكلام اي مواعيد الله لاهل الحديبية بغنيمة خيبر خالصة لهم وتغيير ذلك بان اشركوهم فيها قل لن
... للمخلفين لن تتبعونا في خيبر كذلكم قال الله من قبل اي قال الله ... من قبل فتح خيبر و... مرجعها
... من شهد الحديبية لا يشركهم فيها غيرهم ... اقاله ابن عباس ومجاهد وغيرهما من المفسرين
وليس المراد من ذلك انهم لا يتبعون محمدا عم مدة حياته في حرب من الحروب فانه صلى الله عليه وسلم قد دعاهم
بعد ذلك الى المغازي ... ودون ... مثل اهل خيبر والطائف والى ابو بكر وعمر ... فلا
يدل ذلك ... بعد وفاته الوجه الثالث ان النبي عم استخلف ابا بكر في امامة الصلوة ايام مرضه وما عزله
عن ذلك ... ابا بكر خليفة في الصلوة بعد وفاة النبي عم لعدم عزل النبي اياه ولما ثبت خلافة ابي بكر في
الصلوة ثبت غيرها مما يتعلق بالامامة من امور الشرع لعدم القائل بالفصل واجاب الشيعة عن
هذا الوجه بان النبي قال لابي بكر صل بالناس ثم ان ابا بكر لما عقد التحريمة خرج النبي عم الى المسجد فلما احس
ابو بكر بخروج النبي تاخر وصلى بهم النبي فلم يكن ابو بكر بعد عقد التحريمة خليفة للنبي في الصلوة سلمنا لكن
تاخره وصلوة النبي بهم دال على عزله سلمنا ذلك لكنه معارض بان النبي عم استخلف عليا على المدينة
في غزوة تبوك وما عزله ولما كان خليفة على المدينة كان خليفة على الانام لعدم القائل بالفصل وهذا اولى
بالامامة من الاستخلاف في الصلوة واما ان الوجه الرابع ... واجاب عنه الشيعة بان
مثل الخبر ... ولا يصح عندنا ولا يقوم حجة علينا قال الخامس ان الامة اجمعوا الى قوله
الوجه الخامس ان الامة اجمعوا على ان الامامة لاحد الاشخاص الثلاثة وهم ابو بكر وعلي والعباس وبطل القول
بامامة علي والعباس فتعين القول بامامة ابي بكر فلما ... فان الاول بان الاجماع والثاني بان الطلب

104

القول بامامة علي والعباس اما الاجماع على امامة احد الاشخاص الثلاثة مشهور مذكور في كتب السير والتواريخ
واما بطلان القول بامامة علي والعباس فلانه لو كان الامامة حقا لاحدهما لوجب ان ينازع ابا بكر ويناظر
في ذلك ويظهر على ابي بكر حجته ولا يرضى بخلافته فان الرضاء بالظلم ظلم ولكن كل واحد منهما ما نازع ابا بكر ولا
ناظره ولا اظهر عليه حجته وقد رضي كل واحد منهما بامامته لانهما بايعاه فلو كانت الامامة حقا لواحد منهما لكان
ترك المنازعة منهما معصية كبيرة وذلك يوجب العزل ولما ثبت ان الامامة ليست حقا لهما تعين انها
حق لابي بكر وهو المطلوب واجاب الشيعة عنه بان الامامة كانت حقا لعلي لكن عليا اعرض عن طلبها
ابقاء على نفسه او لم يكن قادرا على طلب الامامة والبيعة بعد عدم القدرة جائز الا ترى ان النبي عم
صالح لمصلحة ... في صلح مكة والنبي ... عند ... ثم وعدم قدرته فلان يجوز على غيره
... احق ... ان عليا لم يكن يجوز له البيعة وكان من اقدر الناس على طلب
حقوقه ولهذا كان علي ... الشجاعة ... فاطمة الزهراء ... مع علو شانها ...
... واكثر ... وساداتهم كان معه مثل الحسن والحسين ومثل العباس مع منصبه
فان العباس قال لعلي امدد يدك لابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عم رسول الله فلا يختلف
عليك اثنان والزبير مع غاية شجاعته نقض البيعة وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وابو سفيان رئيس
مكة ورأس بني امية قال يا بني عبد مناف ارضيتم ان يلي عليكم تيم ... ابا بكر ... ابو بكر من
قبيلة تيم ثم ... قال والله لاملان الوادي خيلا ورجلا وكثير من اكابر الصحابة كان مع علي حتى روي انه
احتج ... ستين من اكابر الصحابة ... امامته ... على طلب الامامة فعلم بان الترك ما كان
لعدم القدرة يدل على ان الامامة حق لابي بكر وفي علي ان الانصار لما طلبوا الامامة وقالوا منا امير ومنكم
امير نازعهم ابو بكر ومنعهم الخلافة ولم ينازعهم علي ... ابي بكر الانصار في طلب الامامة لم يكن
للمسلمين ... ابي بكر ... او لكثرة اموال واعوان ... كان ذلك لانه كان مقدما على الصحابة
لو كان ابو بكر شيء ضعيفا سيما عند عدم المال وقلة الاعوان ... لانه كان مقدما على الصحابة
في الفضائل والكمالات ثم قال الشيعة على هذا الجواب انه ولئن كان مع علي اكابر الصحابة لكن جميع
العوام كانوا مع ابي بكر ... على ... القتال ... لكن اتقى الفتنة ... فان
عدم استواء الدين وكثرة الاعداء وانصار ... الصحابة امامة ابي بكر واجماعهم على امامة علي يدل على ان الامامة

اذ لا عبرة بقول العوام واما انه لو اجمع الاكثر على الامامة فلا يدل على ان الامامة حق له دون غيره صح

حق له دون غيره فان ابا بكر لا يجعل الوصي متمسكا بقوله عم الائمة من قريش وذلك لا يدل الا على ان الامام
لو صح بالتظلم له على دفعه لم يساعدهم على اذ كان في حينه مشغولا بامر النبي عم فلما فرغ منه
بترك النبي عم بلا دفن وقد طلب الخلافة كما فعلوا **قال** الخامس اقول احتج الشيعة على
على امامة علي كرم الله وجهه بوجوه منه الاول قوله تع انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون
الزكوة وهم راكعون ووجه التمسك به ان المراد من الولي هنا اما الناصر لقوله تع والمؤمنون بعضهم اولياء بعض
او المتصرف لقوله عم السلطان ولي من لا ولي له وقوله عم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل
بقي دون غيرها من معاني الولي لعدم لا لاشتراك او الاشتراك لما كان على خلاف الاصل وكذا لكون الاشتراك
اقل كان اقرب الى الاصل ولو انه ثبت ان المراد من الولي منهما اما الناصر او المتصرف والاول ومتكون المؤلف
بمنه قلنا لكلمة انما للحصر باتفاق اهل اللغة فيجب ان يصير معنى الاية ما ناصر المؤمنين بمنحصر في الله ورسوله والمخصوص
المتوكل فيه الاية وذلك غير سديد لعدم اختصاص النصرة بالمذكور في الاية اذ جميع المؤمنين كانوا ناصرين
للمؤمنين بنص الكتاب لما ثبت ان المراد منه المتصرف في امور المسلمين فثبت ان المؤمن الموصوف بالاوصاف
المذكورة في الاية يستحق التصرف في امور المسلمين والمفسرون ذكروا ان المراد منه ذلك المؤمن علي لانه قال
لان عليا كان يصلي فسأله سائل شيئا يعطيه فاعطى السائل خاتمه حال كونه راكعا فنزلت الاية
الاية فيكون المؤمن المستحق للتصرف في امور المسلمين عليا بحكم الاية والمؤمن المستحق للتصرف في امور
المؤمنين هو الامام فثبت ان عليا هو الامام وهو المطلوب الوجه الثاني من التمسك بغير الاية المذكور التمسك
بقوله عم من كنت مولاه فعلي مولاه اي من كنت متصرفا في امره واوليا عليه فعلي متصرف فيه ووال
عليه والنبي كان متصرفا في امور جميع المسلمين ووليا عليهم فيكون علي ايضا كذلك فيكون اماما وهو المطلوب
قال الثاني قوله عم اقول الوجه الثاني التمسك بقوله عم لعلي انت مني بمنزلة هرون من موسى
الا انه لا نبي بعدي وكان هرون خليفة لموسى لقوله تع حكاية عن موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي فيكون علي
ايضا خليفة للنبي لان منزلته عند النبي منزلة هرون عند موسى الا انه لا فرق بين هرون وعلي سوى ان هرون توفي قبل
موسى وعلي عاش بعد النبي وهرون لو عاش بعد وفاة موسى لكان خليفة لموسى اذ الوصي فيما كان الاستخلاف رعاية
مصالح الرعية وذلك بعد الموت اهم اذ رعايتها وقت الحياة ممكنة للمستخلف واما بعد الموت فغير ممكنة
قال الثالث قوله عم مشيرا اليه سلموا على امير المؤمنين وانه سيد المسلمين هذا خليفتي فيكم بعدي فاسمعوا واطيعوا له اقول

هذا الوجه ظاهر غني عن الشرح **قال** الرابع ان الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلاثة وبطل
القول الى اقول الوجه الرابع من الوجوه الدالة على امامته اجمعوا بعد النبي عم على امامة احد الاشخاص الثلاثة وهم علي وابو
بكر والعباس وبطل القول بامامة ابي بكر والعباس اما الاجماع فمشهور متواتر كما عرفت في موضعه واما بطلان
القول بامامة ابي بكر والعباس فلانه ثبت في موضعه ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة ومنصوصا عليه وابو بكر
والعباس لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما باتفاق الامة ولما بطل القول بامامتهما تعين القول
بامامة علي رضه لئلا يخرج الحق عن قول كل الامة **قال** الخامس انه لا بد الى اقول الوجه الخامس انه لا بد
ان يكون الرسول عم نص على امام واحد لامرين الاول تكميل امر الدين لان النبي عم لم يخرج من الدنيا الا بعد
كمال الدين كما قال الله تع اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي والامامة مما يكمل به الدين ويتم به النعمة
على عباده لكونها اعظم اركان الدين وذلك يقتضي ان امر الامامة قد تم قبل وفاته وهذا المعنى انما يحصل اذا
نص حال حيوته على شخص بعينه يكون اماما الثاني ان النبي عم كان اشفق على الامة لانه عم كان شفيقا
على الامة وارشادهم الى الاصلح لهم عليهم في كمال الاستغناء فالمراد بالاولى المعلوم ان المصالح المتعلقة بالامامة
التي هي اعظم المناصب في الدين والدنيا بعد النبوة احق من سائر المصالح فلما علم ان احق المصالح
هو الاستغناء فالمراد بان يكون يليق به اهمال ما يكون مبنيا على المصالح دينا ودنيا وهو الامامة ولما ثبت هذين
الوجهين وجب تنصيص النبي حال حيوته على امامة شخص معين بعد وفاته ثبت تنصيصه لعلي لان النبي
لم ينص لغير ابي بكر وعلي بالاجماع ولم ينص لابي بكر والا لكان توقف ابي بكر امر امامته على البيعة مخصصه
وذلك يقدح في امامته فتعين تنصيصه لعلي وهو المطلوب **قال** السادس ان عليا الى اقول الوجه السادس ان
عليا كان افضل الناس بعد رسول الله والدليل عليه الكتاب والمعقول والسنة اما الكتاب فلانه ثبت
بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله حكاية في قصة المباهلة ابناءنا وانفسنا على رضه ولا شك ان عليا ليس
نفس محمد عم بعينه بل المراد منه ان عليا بمنزلة الرسول او علي اقرب الناس في المنزلة الى الرسول لان الاتحاد
المقصود في الجمع يجب ان يكون بنفس واحد وكل من كان بمنزلة الرسول او اقرب اليه في المنزلة كان افضل
الخلق بعد رسول الله اما اذا كان بمنزلته فظاهر واما انه لكان اقرب اليه فلانه لو كان اخر افضل منه لكان هو
اقرب اليه منه وقد فرض انه اقرب الناس اليه هذا خلف فثبت ان عليا افضل الناس بعد رسول الله وهو المطلوب
واما المعقول فلان عليا كان اعلم الصحابة لان عليا كان اشهر الصحابة من جهة الذكاء والفطنة واكثرهم تدبرا ودراية

وكان حريصاً في تعليم العلوم التي أكثر من حرص غيره واهتمام الرسول عم بإرشاده وتربيته أتم وأبلغ
من اهتمامه بإرشاد غيره فيكون علي أعلم من غيره من الصحابة وذكر أنه إذا كان استعداده في غاية الكمال وله كمال
كثير من جملتهم بالمعارف يكون أحفظ بلا مدافعة وأحرصهم من سائرهم في تعليم العلوم من الأستاذ وكان اهتمام ذلك
الأستاذ بإرشاده وتربيته أتم فلا شك أن ذلك التلميذ يكون أعلم بلا مدافعة ومما يدل على أن عليا كان أعلم الصحابة
أنه كان معدناً لجميع العلوم الدينية أصولها وفروعها أما كونه معدناً في أصول الدين فلأن أكثر فرق المتكلمين
ينتسبون إليه بعضهم أما المعتزلة فظاهر انتسابهم إليه بعضهم إليه والأشاعرة فلأن الأشعري كان تلميذ الجبائي المنتسب
إلى علي وانتساب الشيعة إليه بيّن وبعده من أصول فن علم الكلام إلا ما ذكر في خطبه من إثبات التوحيد والعدل والنبوة
والقضاء والقدر وأحوال المعاد ما لم يوجد في كلام أحد من الصحابة والخلفاء بعظمته غاية المعظم لأنه كان
يعرف العلوم الدقيقة مثل الحكمة والنجوم وأسرار الغيب لأنه قد ذكر أحاديث الواقع المتعلقة بتلك العلوم
أسرار الغيب نوع من الحكم الصادقة وفيه دلائل المغيبات
وعلمها ابن عباس بعد المعبرين وأما أنه كان معدناً في فروع الدين فإن الفقهاء رجعوا إلى قوله وقد قال عم
في حقه أقضاكم علي والأقضى يجب أن يكون أعلم في فروع الدين كما هو مذكور في كتب الفقه في باب أدب
القضاء ولما كان أعلم كان أفضل لقوله تع قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وأما السنة فلأن
كثيراً من الأحاديث كحديث الطير وحديث خيبر وردت شاهدة على كونه أفضل أما الحديث فهو قوله عم
اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي هذا الطير فجاء علي فأكل معه فلولا أن عليا أحبهم
الحديث أحب خلق الله إليه وكذلك كان أحب الخلق إلى الله أعظمهم ثواباً عند الله لأن المحبة من الله تع العبد إرادة
إيصال الخير إليهم وكذلك كان أفضل عنده وأما الحديث كحديث خيبر وهو أن النبي بعث أبا بكر
إلى خيبر فرجع منهزماً ثم بعث عمر فرجع منهزماً فبات رسول الله مهموماً فلما أصبح خرج إلى الناس ومعه الراية
وقال لأعطين هذه الراية رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كراراً غير فرار فتعرض له المهاجرين
فقال عم أين علي فقيل إنه أرمد العينين فتفل في عينيه ثم دفع إليه الراية فهذا يدل على أن هذا الرجل على تلك
الأوصاف فما كان في أبي بكر وعمر وعلى أن عليا كان أفضل منهما الأدلة أن سلطاناً لو أرسل رسولاً في بعض
مهماته فلم يكن ذلك الرسول أهلاً ثم بعث آخر إلى السلطان فعرف السلطان أنه لا يرسل إلا ذلك المهم رسولاً
آخر كان فيه حسناً عالماً بالأمور يعلم بالعرف أن من الصفات ما كان في الرسول الأول ولأن الرسول
الثاني أفضل من الرسول الأول فكذا منهما ولما كان علي أفضل منهما فيكون أفضل الأمة لعدم القائل بالفصل فعلى

فعلى الوجوه أن عليا أفضل الأمة والأفضل يجب أن يكون إماماً لأن الإمام مشروع لغيره فلو لم يكن أفضل من غيره
لكان الأكمل تابعاً للأنقص وهو المحال منه وهو مستقبح عقلاً وشرعاً فيتعين أن عليا هو الإمام وهو المطلوب قال
والجواب عن الأول أنه أولى والجواب عن الوجه الأول هو أنه لم لا يجوز أن يكون المولى بالولي هو الناصر وقوله الذين
كله أي للحصر فلم لا يجوز أن يحمل بعض المؤمنين في الشخص المذكور في الآية وليس كذلك لعموم النفي لدخول الصحابة
كانوا ناصرين للمؤمنين فلما عموم النفي عند مسلم سلمناه لكن لا لم أن المراد بالذين آمنوا علي وحده أي حمل الجمع
على الواحد معتقد بأن المراد علي وأكابر من الخلفاء الراشدين وقال الشيعة على هذا الجواب بأن الجمع الأول
وهو عموم النفي ممكن بشهادة كتب الأحاديث والتفاسير والتواريخ والسير والنحو الثاني عن هذه
للحمل الجمع على الواحد المعظم حال الراوي وذلك أكثر من أن يحصى وكيف يمكن أن يكون المولى عليا وأكابر من
وقوله وهم راكعون حال من الذين آمنوا وإيتاء الزكوة في هذه الحالة محصور في علي وليس كلاماً مستأنفاً وإلا
لكان قوله وهم راكعون مجازاً من لوازمه وهم يصلون فيلزم من ذلك مجاز وتكرار وهما على خلاف الأصل ولما
على الوجه الثاني الذي ذكرناه فلا يلزم الأمران لكان في ذلك قلنا إن إطلاق الجمع على الواحد المعظم المجاز وهو
غير معلوم فيكون ما ذكرنا أرجح وأولى والجواب عن الثاني أن المراد من قوله عم لعلي أنت مني بمنزلة هارون من موسى
تشبيه علي بهارون في الأخوة والقرابة أي كما أن أقرب الناس إلى موسى في الأخوة والقرابة هارون فكذلك أقرب الناس إلي
في الأخوة والقرابة علي لا التشبيه بهارون في جميع الوجوه حتى يلزم من ذلك خليفة للنبي وقالت الشيعة على
هذا الجواب أن النبي قال إن منزلة علي مني بمنزلة هارون من موسى إلا في أمر واحد وهو النبوة لقوله عم إلا أنه
لا نبي بعدي ولما كان كذلك يلزم أن يكون علي مثل هارون في جميع الأمور إلا النبوة ومن جملة تلك الأمور الخلافة
فيلزم أن يكون علي خليفة للنبي وعن الجواب عن الوجه الثالث ظ عن الشرح والجواب عن الوجه الرابع
أنا لا نم بطلان القول بإمامة أبي بكر وقوله إن الإمام يجب أن يكون واجب العصمة وأن يكون منصوصاً عليه ذكر الكلام
عليهما فيما مر سلمنا فلنا لا نم عدم ورود النص في شأن أبي بكر كيف وقد روي عن عائشة أنها قالت قال لي رسول الله
في مرضه ادعي لي أبا بكر أباك وأخاك حتى أكتب له كتاباً فإني أخاف أن يتمنى متمن أو يقول قائل أنا أولى و
يأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر فإن هذا نص صريح في إمامة أبي بكر وقالت الشيعة على هذا الوجه بأنا قد بينا وجوب
عصمة الإمام وأنهم إنما اختلفوا وذكرنا أن أبا بكر عدم وجوب العصمة لأنه ثبت أنه لو ثبت إمامة أبي بكر لكن إمامة
أبي بكر لا تثبت لأنه لم تجب العصمة وعلم عدم الورود ولما علم ورود النص في شأن أبي بكر فلأنه لو كان كذلك لكان ... قوقفه

الامر على البيعة مصيبين كما مر انفا واما النص المروي عن عايشة في هذا المرض فلا يخفى على الفطن الاعتراض
عليه والجواب عن الوجه الخامس سلمنا ان النبي عم يجب رعاية الاصلح في امر الامامة تكميلا للدين واشفاقا
عليه لكن لا نسلم التنصيص على واحد معين بالامامة كان اصلح فان تفويض الامر الى المكلفين لعله كان اصلح للامامة
لهم فلعله ليس كذلك وقالت الشيعة على هذا الوجه ان التنصيص لا يشك في انه في ازالة الفتنة ودفع الخصومة اقوى
واتم فلا معنى لقولكم ان التفويض اصلح قال وعن السادس ان الدليل اولى والجواب عن الوجه السادس ان ما ذكرتم
من الفضائل في حق علي معارض بفضائل ومناقب لابي بكر والدليل على افضلية ابي بكر والدليل على افضلية ابي بكر الكتاب
والسنة اما الكتاب فقوله وسيجنبها الاتقى فان المراد بالاتقى ههنا اما ابو بكر واما علي باتفاق المفسرين والثاني
وهو كون علي مرادا مدفوع لقوله في صفة الاتقى وما لاحد عنده من نعمة تجزى ان يكون ذلك الاتقى موصوفا
بانه لا يكون لاحد عنده من نعمة تجزى واذا كان كذلك فلا يكون ذلك الاتقى عليا لان عليا موصوف بهذه الصفة لان
عليا لما نشأ في تربية النبي عم وانعامه وذلك نعمة تجزى وله الحمد لم يكن المراد بذلك الاتقى عليا تعين المراد به ابا بكر
فيكون ابو بكر هو الاتقى ويكون كان الاتقى كان اكرم عند الله وافضل لقوله تع ان اكرمكم عند الله اتقاكم واما السنة
فقوله عم في صفة ابي بكر ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين والمرسلين افضل من ابي بكر وعلم ان
لا يكون عمر افضل منه فيكون هو افضل من علي لان المساواة منتفية وكذا قوله عم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول
اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقالت الشيعة على هذا الجواب بان ما ذكرتم من الكتاب لا يدل
على افضلية ابي بكر لانا لا نسلم الاجماع على ان المراد من الاتقى في هذه الاية اما ابو بكر او علي لانه روى
الواحدي باسناده المرفوع الى عكرمة وابن عباس ان رجلا على عهد رسول الله كانت له نخلة فرعها
في دار رجل فقير وصاحب النخلة اذا صعد النخلة لياخذ منها التمر من ايديهم فان وجدها في فم احدهم ادخل
اصبعه حتى يخرج التمر من فيه فشكا الفقير الى النبي عم ما يلقى من صاحب النخل فقال النبي عم للفقير
اذهب ولقي رسول الله صاحب النخل وقال له اعطني نخلتك المائلة التي فرعها في دار فلان
ولك بها نخلة في الجنة فقال الرجل ان لي نخلا كثيرا وما فيه نخل اعجب الي منها فكيف اعطيكها ثم ذهب الرجل
فشغل فقال رجل كان يسمع كلام النبي يا رسول الله اتعطيني ان اعطيت الرجل يعني صاحب النخلة
اعني النخلة التي في الجنة ان انا اخذتها فقال له النبي نعم فذهب الرجل ولقي صاحب النخلة فساومها منه فقال له
صاحب النخلة اشعرت ان محمدا اعطاني بها نخلة في الجنة فقلت له يعجبني ثمرها ولي نخل كثير وما فيها

ما لا أعطيتنيه
اي ما لا تعطيني النخلة من التمر

107

نخلة اعجب الي تمرا منها فقال الرجل لصاحب النخلة اتريد بيعها فقال لا الا ان اعطى بها ما لا اظنه اعطى قال فما مناك
قال اربعون نخلة فقال الرجل لصاحب النخلة حسبت عظيم تطلب بنخلتك المائلة اربعين ثم قال الرجل انا اعطيك
اربعين نخلة فقال له صاحب النخلة اشهد ان كنت صادقا فمر الرجل انا اعطيكم اربعين نخلة فقال له صاحب النخلة
على اناس فدعا بهم واشهد لصاحب النخلة باربعين ثم ذهب الى النبي عم وقال يا رسول الله ان النخلة قد صارت في ملكي
لك فذهب رسول الله صم الى الفقير فقال له النخلة لك ولعيالك فانزل الله تع والليل اذا يغشى السورة وعن عطا
انه قال اسم الرجل ابو الدحداح واما من اعطى واتقى هو ابو الدحداح واما من بخل واستغنى صاحب النخلة وقوله
لا يصليها الا الاشقى المراد به صاحب النخلة وقوله وسيجنبها الاتقى هو ابو الدحداح وكان النبي عم يمر بذلك
البستان الذي اعطاه ابو الدحداح وثمر النخلة المائل ومعروف ذلك عذق ومعروف لابي الدحداح في الجنة واذا
كان كذلك فادعاء الاجماع على ان المراد من الاية احد الشخصين المذكورين يكون باطلا سلمنا ان المراد احدهما لكن
لا نسلم ان المراد بالاتقى لا يجوز ان يكون عليا قوله المراد من صفة الاتقى ان لا يكون لاحد عنده من نعمة تجزى وعلي ما كان كذلك
لانه نشأ في تربية النبي وانعامه قلنا ان كان المراد بقوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى هو ان لا يكون لاحد عنده نعمة كافية
عليها اعم من ان يكون ذلك لاحد من المخلوقين او لا فلا نسلم ان ابا بكر كان بهذه المثابة لجواز ان لا يكون لاحد عنده نعمة تجزى
ولو كان المراد به انه لا يكون لاحد من المخلوقين له نعمة تجزى كما دل سياق الاية اي لم يفعل الاتقى ما فعل من اعطاء
المال والانفاق في سبيل الله ليجازي انسانا بنعمة له عليه ولا ليتخذ عند احد من الخلق الا ابتغاء وجه
ربه الاعلى فلا نسلم انه لا يجوز ان يكون المراد به عليا وكونه نشأ في انعام النبي لا يلزم ذلك لان النبي ليس من الموعود له لوجه
الصدقة عليه ومما يؤيد ان المراد بالاتقى علي هو ما دل عليه قوله ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا
انما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا سلمنا ان المراد به ابو بكر لكن الاتقى ههنا بمعنى التقي
وذلك جائز كما قال طرفة تمنى رجال ان اموت وان امت فتلك سبيل لست فيها باوحد
وهو افعل التفضيل لانه لو كان افعل التفضيل يلزم ان يكون المراد به اتقى من جميع المؤمنين فيلزم ان يكون ابو بكر
افضل من النبي وهو باطل واذا كان كذلك فلا يلزم منه الافضلية لان المراد بقوله ان اكرمكم عند الله اتقاكم هو
الافضل هو الذي يكون اتقى من جميع المؤمنين وهو النبي عم فان قلت انما لا يجوز ان يكون المراد به افعل التفضيل
لو كان المراد هو اتقى جميع المؤمنين اما اذا كان المراد ان يكون اتقى بعض المؤمنين فذلك جائز قلت سلمنا جواز
لكن لا يلزم منه الافضلية لو حمل الاول انا لا نسلم ان عليا داخل في ذلك البعض حتى يكون ابو بكر افضل منه لان الاكرم عند الله

هو الذي يكون أتقى جميع المؤمنين لما قال الله تعالى إن أكرمكم عند الله أتقاكم لأنه لا نعرف بعض المؤمنين وأما قوله عم ما طلعت
الشمس الحديث فلأنه [illegible] لا يدل على أفضليته لأنه أخبر بلفظ الماضي يجوز أن يكون وجد ورود النفي
الوقت أفضليته على وقت الإمامة على أفضليته أن أنكروا هذا الحديث ليس بصحيح ولا ما رووا عندنا فلا يقوم
حجة علينا لأنا نقول الحديث الأول إنما هو صحيح فإن الإمام محي السنة أورده في المصابيح هذا الحديث لو كان
ثابتا لصح أو وضعا [illegible] أو من الأحاديث الموضوعة لكان مردودا لما ذكر صدر كتاب المصابيح إلا ما تركه لأنه كان
موضوعا أو منكرا كما ذكره آنفا قال أي المصنف في محبة الصحابة يجب تعظيمهم والكف عن مطاعنهم فإن الله تعالى
أثنى عليهم في مواضع كثيرة منها قوله تعالى والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي
والذين آمنوا معه وقوله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم وقال عم لو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهبا
ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه وقال أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقال الله الله في أصحابي لا تتخذوهم
بعدي غرضا فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله
ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه وما نقل من المطاعن فله محامل وتأويلات ومع ذلك فلا يعادل ما ورد في مناقبهم وحكي من آثارهم
نفعنا الله بمحبتهم أجمعين وجعلنا لهديهم متبعين وعصمنا عن زيغ الظالمين وبعثنا يوم الدين في عداد الناجين بفضله
العظيم وفيضه العميم إنه سميع مجيب وبالإجابة جدير أقول هذا البحث ظاهر غني عن الشرح والمراد من
المطاعن ما نقل في حق أبي بكر وعمر وعثمان وغيرهم من الصحابة ومن محاملها وتأويلاتها مذكورة
في كتاب نهاية العقول من أراد الاطلاع فليطالعها وهذا آخر شرح الطوالع
والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله وأصحابه أجمعين
فرغ المؤلف [illegible] عليه من تحريره في أوائل ربيع الأول
سنة ثمان وسبعمائة حامدا لله ومصليا على نبيه تم
قد فرغ من كتابة الكتاب الحمد لله قائلا
وحسبي الله الذي لا سواه [illegible] الفقير
الحقير العاصي [illegible] الذنوب
في بحار المعاصي [illegible]
[illegible] بعونه وحسن توفيقه [illegible] بتاريخ سنة عشر وثمانمائة
والله أعلم بالصواب والله المرجع والمآب

[illegible] الغازي السلطان محمود خان ابن السلطان مصطفى خان [illegible]

[illegible]